
Crescat Scientia Vita Excolatur

LES

ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

(MESSE. — SAINTE-CÈNE)

PAR

JEAN RÉVILLE

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI°)

1908

LES ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

(MESSE. — SAINTE-CÈNE)

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

LES ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

(MESSE. — SAINTE-CÈNE)

PAR

JEAN RÉVILLE
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)
—
1908

PRÉFACE

Ces pages, comme l'indique le titre courant, sont le tirage à part de trois articles qui ont paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, livraisons de juillet-août et de septembre-octobre 1907 et livraison de janvier-février 1908. Ces articles sont nés des études que j'ai dirigées pendant l'année 1906-1907 dans ma conférence sur la *Littérature chrétienne et l'Histoire de l'Eglise*, à la section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, à la Sorbonne. L'intérêt qu'y ont pris les élèves et les auditeurs m'a déterminé à en publier la substance. Peut-être d'autres que les étudiants de notre École ou les lecteurs habituels de la *Revue de l'Histoire des Religions* pourront-ils faire leur profit de cette enquête, soit qu'ils en acceptent les conclusions, soit qu'ils utilisent simplement les interprétations des textes pour les discuter et pour en déduire des thèses différentes.

Le présent travail paraîtra peut-être à quelques-uns refléter trop fidèlement ses origines. C'est de propos délibéré que je lui ai conservé un certain caractère pédagogique. Pour des professionnels de l'exégèse biblique ou de la première histoire chrétienne il aurait pu, sans inconvénient, être abrégé de moitié. Il m'a paru que, traitant un pareil sujet, je ne devais pas craindre de viser un public plus étendu et par conséquent moins familiarisé avec les textes. J'ai donc fait une large part à l'exposé et à la discussion des documents, même des plus connus, et je n'ai pas hésité à revenir sur des idées déjà énoncées toutes les fois que cela me paraissait nécessaire pour la clarté de l'exposition.

Puisse cette modeste publication contribuer pour sa part au réveil des études critiques sur la Bible et l'antiquité chrétienne dans les pays de langue française.

Paris, le 20 mars 1908.

LES ORIGINES DE L'EUCHARISTIE

(MESSE — SAINTE-CÈNE)

La question dont nous allons nous occuper a été déjà souvent traitée. Depuis la Réformation les controverses entre catholiques et protestants ou entre luthériens et réformés ont suscité de nombreux travaux sur les origines historiques de la messe ou sur la nature propre et la signification de la Sainte-Cène. Et depuis l'avènement de la critique biblique indépendante, un grand nombre de dissertations ont porté sur les récits des Évangiles ou sur les passages des Épîtres de Paul, qui nous rapportent l'institution du repas du Seigneur (τὸ κυριακὸν δεῖπνον)[1].

Je ne m'attarderai pas à justifier la publication d'une étude de plus sur ce même sujet. Si elle paraît aux juges compétents n'ajouter rien d'intéressant aux résultats déjà acquis et ne répandre aucune clarté nouvelle sur la question, par la manière dont notre enquête est menée, ils la jetteront au panier de l'oubli où dorment d'un sommeil paisible tant d'autres dissertations consacrées au même problème. En tout cas, elle pourra, j'en ai l'assurance, rendre service aux lecteurs, moins familiarisés que les théologiens ou les historiens professionnels de l'antiquité chrétienne avec les travaux techniques en ces matières, spécialement aux lecteurs de langue française, pour lesquels la littérature technique elle-

1) Je m'abstiens d'énumérer et de discuter ces travaux antérieurs. On en trouvera une très bonne bibliographie raisonnée, surtout pour les ouvrages allemands, dans le premier fascicule de *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, par *Albert Schweitzer* (Tubingen, Mohr, 1901-1902, en trois fascicules).

même est assez rare[1]. Car, tout en conservant à cet essai un caractère strictement scientifique, je me suis efforcé d'apporter la plus grande clarté dans l'exposition des idées et la discussion des textes, de manière à pouvoir me faire comprendre de tout lecteur instruit.

Il n'y a pas de pièces nouvelles à verser au procès. L'enquête historique ne peut tirer sa valeur que de la manière dont l'historien utilise les textes connus. Deux principes m'ont guidé à cet effet : le premier, c'est de me désintéresser complètement des doctrines et des théories que les églises ont élaborées ultérieurement sur ces textes. Non seulement il n'y a pas lieu de rechercher si les résultats obtenus par l'analyse des documents confirment ou infirment telle ou telle conception ecclésiastique de la Messe ou de la Sainte-Cène; cela va de soi pour l'historien. Mais il faut même, en lisant les textes, faire abstraction de ces doctrines qui, par l'autorité qu'elles ont acquise, risquent perpétuellement de s'interposer entre les documents et leur interprète. Pour expliquer des paroles écrites au Ier ou au IIe siècle de notre ère il n'est d'aucune utilité de se demander comment les ont comprises des théologiens du IVe, du XIe ou du XVIe siècle, bien plus soucieux de répondre aux besoins dogmatiques ou religieux de leur temps que de faire de l'exégèse indépendante. Il faut les replacer dans le milieu religieux et social qui les a inspirées, les analyser en elles-mêmes, mais aussi les comparer avec les autres témoignages de même ordre qui proviennent de ce même milieu. Car ils s'éclairent réciproquement et seule la comparaison nous permet de contrôler les analyses de chaque document particulier.

Le second principe dont je me suis inspiré, c'est de suivre

1) Parmi les travaux en langue française je me borne à signaler : *La doctrine de la Sainte-Cène*, Essai dogmatique, par M. *Paul Lobstein*, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (Lausanne, Bridel, 1889) et *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, par M. *Pierre Batiffol*, recteur de l'Institut catholique de Toulouse (Paris, Lecoffre, 1905).

la *méthode régressive*. Je ne suis pas parti des textes des Évangiles ou de la Ire *Épître aux Corinthiens*, qui nous rapportent l'institution de la Cène. L'interprétation de ces textes-là, surtout pour ce qui concerne les Évangiles, est, en effet, la partie la plus discutée de notre enquête. Il m'a paru préférable de prendre comme point de départ la description de l'eucharistie que nous donne Justin Martyr, vers le milieu du IIe siècle, puis de remonter le cours des témoignages et de n'aborder l'étude critique des textes évangéliques qu'après avoir dégagé des autres documents, à la fois ce qui les distingue et ce qui leur est commun. Ces documents sont indépendants les uns des autres; il n'y en a pas deux dont les témoignages soient absolument semblables. Il me paraît — et c'est là ce qui constitue le caractère distinctif de mon étude — que cette méthode permet de mettre en claire lumière les diverses conceptions du repas du Seigneur qui ont eu cours dans la chrétienté primitive et de reconnaître ce qui, à travers leurs divergences, ressort comme le fond commun à toutes. C'est ce fond commun qui doit être originel. Les divergences sont la caractéristique individuelle des témoins, de leur entourage, de leur tendance. On doit procéder ici comme lorsqu'il s'agit de reconnaître l'archétype de diverses familles de manuscrits : en écartant successivement ce qui est particulier à chacune d'elles, on retient comme texte primitif ce qui leur est commun à toutes.

Une fois en possession de ces éléments communs et par conséquent originels, nous serons beaucoup mieux armés pour faire la critique des témoignages proprement évangéliques, sans recourir aux procédés arbitraires de correction des textes, dont on fait un si grand abus dans l'ordre de nos travaux. Après avoir demandé à Justin Martyr, aux anciens gnostiques et montanistes, à l'Épître de Jude et à la IIe de Pierre, au Pasteur d'Hermas, à Pline-le-Jeune, à Ignace d'Antioche, à Clément Romain, à la Didaché, au IVe Évangile, à l'Épître aux Hébreux, à l'apôtre Paul, aux Actes des Apôtres et à l'Évangile de Luc, aux Évangiles de Matthieu

et de Marc[1] ce que chacun d'eux nous apprend sur le repas eucharistique, et avoir reconnu les facteurs communs à ces diverses relations, nous pourrons reprendre avec de solides critères l'examen des renseignements essentiels fournis par les Évangiles, les seuls documents après tout qui prétendent nous donner une relation historique des origines de l'eucharistie, mais dont la rédaction tardive, de seconde ou de troisième main, ne permet pas d'accepter le témoignage sans un rigoureux contrôle. Dès lors il nous restera à faire la contre-épreuve, c'est-à-dire à tenter de reconstruire l'évolution primitive de l'eucharistie dans la chrétienté antique avant la constitution de la première Église catholique.

D'autre part, il ne m'a pas semblé opportun de prendre notre point de départ plus bas que l'époque de Justin Martyr, par exemple chez Irénée ou chez Clément d'Alexandrie[2]. Ce que j'appellerai l'évolution spontanée de l'eucharistie est déjà achevé au milieu du second siècle. Plus tard les écrits du Nouveau Testament, particulièrement le recueil des quatre Évangiles, ont déjà acquis une certaine autorité canonique. On se réfère aux textes évangéliques pour justifier les pratiques et les interprétations de l'acte eucharistique. La théologie s'en empare; l'évolution dogmatique prend son essor. C'est l'histoire de la doctrine eucharistique et de la liturgie qui commence, une histoire de formation secon-

1) Je ne me suis pas astreint à l'ordre strictement chronologique des textes. Pour la clarté de l'exposition il a paru préférable de s'en écarter à mainte reprise, p. ex. en traitant le témoignage de Paul avant celui des évangiles synoptiques ou le témoignage du IV[e] Evangile après celui de Clément Romain et de la Didaché, alors que la régression chronologique aurait comporté un ordre différent.

2) M. K. G. *Goetz*, dans un des meilleurs ouvrages sur la question qui nous occupe, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, Hinrichs, 1904; une seconde édition vient de paraître), le seul, à ma connaissance, qui ait adopté la méthode régressive, a perdu le bénéfice de cette méthode en prenant son point de départ dans le moyen âge et en mêlant à l'enquête sur les origines une histoire de la question eucharistique à l'époque de la Réformation. Il en est résulté une certaine confusion entre l'histoire du dogme et l'histoire de l'acte cultuel primitif.

daire. Déjà Justin Martyr en appelle aux « Mémoires des apôtres », mais seulement à titre de confirmation d'une partie de son récit; la description détaillée qn'il donne de l'eucharistie est encore indépendante du témoignage évangélique. Bientôt il en sera autrement. La phase des origines est close.

I

Analyse des documents.

1

JUSTIN MARTYR

Justin Martyr, dans des écrits d'une authenticité incontestée, composés à Rome vers le milieu du IIe siècle, fournit des témoignages de premier ordre sur l'eucharistie dans les églises catholiques de son temps. Il la décrit à deux reprises dans la *Ire Apologie*, d'abord comme acte complémentaire du baptême, ensuite comme acte principal du culte dominical. Voici ces passages tout au long :

Ch. 65. Après ce baptême nous conduisons le converti qui a prononcé son adhésion vers ceux qui sont appelés frères, à l'endroit où ils sont réunis afin de prier en commun avec ardeur, pour eux-mêmes, pour celui qui vient d'être éclairé et pour tous les autres dans l'univers..... Quand les prières sont terminées, nous nous témoignons notre affection par un baiser. Ensuite on apporte au président des frères du pain et une coupe d'eau et de vin coupé (προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος[1]). Et celui-ci, après les avoir pris, loue et glorifie le Père de toutes choses par le nom du Fils et de l'Es-

1) Les mots καὶ κράματος manquent dans le c. Ottobonianus.

prit saint et lui rend grâces abondamment (εὐχαριστίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται) de nous avoir jugés dignes de ces [bienfaits]. Et quand il a terminé les prières et l'action de grâces, toute l'assistance témoigne son assentiment en disant : Amen. Amen en hébreu signifie : « ainsi soit-il ! » Après que le président a rendu grâces et que tout le peuple s'y est associé par acclamation, ceux que nous appelons diacres donnent à chacun des assistants une part de pain eucharistié et du vin et de l'eau et en emportent pour les absents.

Ch. 66. Et cette nourriture chez nous s'appelle eucharistie. Il n'est permis à personne d'y avoir part, à moins qu'il ne croie vraies les choses que nous enseignons et qu'il n'ait reçu le bain pour la rémission des péchés en vue de la nouvelle naissance et qu'il ne vive comme le Christ l'a enseigné. Car nous ne prenons pas ces [aliments] comme du pain vulgaire ou de la boisson vulgaire. Mais de même que Jésus-Christ, notre sauveur, après avoir été fait chair par l'effet d'une parole de Dieu διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς), eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi on nous a enseigné que les aliments eucharistiés par une prière dont les termes viennent de lui et qui se transforment en nourriture pour notre sang et notre chair, sont chair et sang de ce Jésus qui a été fait chair (οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι). Les apôtres, en effet, dans les mémoires composés par eux qui sont appelés Évangiles, ont raconté avoir reçu les instructions suivantes : Jésus, après avoir pris du pain et avoir rendu grâces, dit : « faites ceci en souvenir de moi, ceci est mon corps » ; et après avoir pris de même la coupe et avoir rendu grâces il dit : « ceci est mon sang », et il leur en donna à eux seuls. C'est là ce que les méchants démons ont enseigné à faire aussi, par imitation, dans les Mystères de Mithra; car vous savez ou vous pouvez apprendre que du pain et une coupe d'eau figurent dans les cérémonies de l'initiation avec accompagnement de certaines paroles.

Ch. 67. Depuis lors, dans la suite, nous nous remémorons toujours ces choses réciproquement. Et ceux qui ont du bien viennent en aide à tous ceux qui sont dans le besoin et nous nous tenons toujours les uns les autres. Et pour toute notre nourriture nous bénissons l'auteur de toutes choses par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit saint.

Et au jour dit du Soleil il y a une réunion en un même endroit de tous ceux qui demeurent à la ville ou aux champs ; on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu. Ensuite, le lecteur ayant cessé, le président prononce une exhortation et un appel à l'imitation de ces belles [leçons]. Après quoi nous nous levons tous ensemble et nous prions. Et, comme nous l'avons déjà dit, lorsque nous

avons cessé de prier, on apporte du pain et du vin et de l'eau, et le président fait monter [vers Dieu] de la même manière des prières et des actions de grâces, selon son pouvoir, et le peuple s'y associe en disant Amen, et l'on distribue les choses eucharistiées et chacun en a une part et il en est envoyé aux absents par les diacres. Ceux qui sont dans l'abondance et qui le veulent bien donnent chacun ce qu'il veut, selon sa propre détermination, et ce qui a été recueilli est déposé auprès du président et c'est lui-même qui vient en aide aux orphelins et aux veuves et à ceux qui sont privés de ressources par suite de maladie ou de toute autre cause et à ceux qui sont dans les chaînes et aux gens du dehors qui sont de passage, bref il veille sur tous ceux qui sont dans le besoin.

La double description vise un seul et même acte cultuel, célébré tantôt après le baptême des néophytes, tantôt dans les assemblées du dimanche. Cela n'est pas contestable. On peut s'étonner de cette répétition, mais il n'y a aucune raison d'en chercher la justification dans la nature des cérémonies décrites. Dans les deux cas les éléments du rite sont les mêmes. La seconde fois, au ch. **67**, Justin rappelle lui-même qu'il en a déjà parlé. S'il y revient, c'est parce qu'il veut décrire complètement aussi bien le culte du dimanche que les pratiques de l'admission de nouveaux membres dans la communauté chrétienne, afin d'en montrer aux empereurs l'innocuité et de dissiper ainsi les odieuses accusations qui pèsent sur les réunions des chrétiens. On sait d'ailleurs que les répétitions ne lui coûtent guère.

Avant de dégager de ces chapitres les renseignements qu'ils renferment, il convient de citer encore les passages du *Dialogue avec Tryphon* qui contiennent de précieuses indications sur la conception de l'eucharistie chez Justin.

A propos du sacrifice de purification que la Loi de Moïse impose au lépreux guéri [1], il s'exprime ainsi :

Dial. 41. Et l'offrande de farine qu'il est prescrit d'offrir pour ceux qui sont purifiés de la lèpre, est une préfiguration du pain de l'action

1) *Lévit.*, **14.** 10 et suiv. Ce sacrifice comportait deux agneaux sans défaut, une brebis d'un an sans défaut, trois dixièmes d'un épha de fleur de farine pétrie à l'huile et un log d'huile.

de grâces (eucharistie) que notre Seigneur Jésus-Christ nous a prescrit de célébrer[1] pour commémorer la souffrance endurée par lui en faveur de ceux qui purifient leurs âmes de toute malignité humaine, afin que nous rendions grâces à Dieu, à la fois d'avoir créé le monde, avec tout ce qu'il contient, à cause de l'homme, et de nous avoir délivrés de la perversité dans laquelle nous étions nés et d'avoir détruit entièrement les principes et les puissances[2] par celui qui a souffert selon sa volonté.

Ailleurs, à propos d'une prophétie d'*Esaïe* (33. 13-19, notamment 16) où il est parlé du pain et de l'eau qui seront fournis au juste dans sa retraite fortifiée :

Dial. 70. Dans cette prophétie il parle manifestement du pain que notre Christ nous a prescrit de célébrer en souvenir de son incarnation pour ceux qui croient en lui et pour lesquels il a souffert, et de la coupe qu'il nous a prescrit de célébrer avec actions de grâces en souvenir de son sang.

Enfin, dans un passage où il montre que tous les chrétiens constituent le véritable sacerdoce, Justin s'exprime ainsi :

Dial. 117. Par avance Dieu déclare donc agréer tous les sacrifices, offerts en ce nom, que Jésus le Christ nous a prescrits, c'est-à-dire ceux qui dans l'action de grâces (eucharistie) du pain et de la coupe sont offerts par les Chrétiens en tout lieu de la terre[3]..... Moi aussi je dis que les prières et les actions de grâces émanant des hommes dignes sont les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu. Car ce sont les seuls qu'il est recommandé aux chrétiens de célébrer, notamment dans la cérémonie de commémoration[4] de leur nourriture sèche et humide, où ils commémorent aussi la passion que le Fils de Dieu a soufferte à cause d'eux.

1) Il y a : ὃν... I. X. παρέδωκε ποιεῖν. Le sens de ποιεῖν, ici comme dans d'autres passages analogues, n'est pas : « sacrifier », ce qui serait contraire aux déclarations formelles de Justin et ce qui ne se justifie guère en soi, mais : « célébrer », « accomplir », comme il est dit *Matth.*, **26**, 18 : ποιῶ τὸ πάσχα et comme nous disons en français : « faire ses Pâques ».

2) Il s'agit des Puissances malfaisantes, c. à d. de tous les êtres surhumains mauvais dont la foi des premiers chrétiens peuplait le monde (démons, etc.), comme contre-partie des êtres surhumains bienfaisants (anges, etc.).

3) J'ai suivi le texte de l'édition Otto. Les variantes ne changent pas la portée du passage.

4) Il y a littéralement : « dans la commémoration de leur nourriture sèche et humide, où ils commémorent ». — A rapprocher de ce passage I[re] *Apol.*, **13**.

On sent bien en lisant ces déclarations qu'il n'y a pas encore ici un système arrêté au sujet de l'eucharistie. Si la description du rite, tel qu'il se célébrait à Rome et sans doute aussi dans la généralité des églises vers le milieu du second siècle, est suffisamment claire, la signification de l'eucharistie ne s'est pas encore fixée. Il y a dans les interprétations de Justin des éléments distincts, encore flottants, et c'est là justement ce qui constitue pour nous la valeur de son témoignage. Car, s'il en est ainsi pour un chrétien élevé à l'école de la philosophie et qui cherche à rendre compte de sa foi d'une façon rationnelle, à combien plus forte raison devait-il en être de même pour la masse des chrétiens moins cultivés.

Sous le bénéfice de cette observation nous pouvons dégager de ces textes les conclusions suivantes :

— 1° Le mot *eucharistie*, qui signifie proprement « action de grâces » sert déjà dans le langage chrétien à désigner, par métonymie, les aliments eux-mêmes pour lesquels les fidèles rendent grâces (*Ire Ap.*, 66 in. : ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία).

— 2° D'après ce même passage la *participation à l'eucharistie* est exclusivement réservée à ceux qui ont reçu le baptême et qui vivent selon les préceptes du Christ. Les néophytes y sont reçus immédiatement après l'ablution baptismale (65 in.) ; l'admission à l'eucharistie est le complément du baptême. On n'est entièrement membre de la communauté chrétienne qu'après y avoir participé. C'est l'acte central et essentiel du culte, le cœur même de la vie dans l'église.

L'eucharistie est ainsi un rite sacré, inaccessible aux profanes, mais ce n'est pas encore un rite secret dont la connaissance soit interdite à quiconque n'est pas initié, comme dans les Mystères des religions païennes. Il le deviendra plus tard et dès lors les auteurs chrétiens ne se permettront plus de décrire la cérémonie. Justin n'éprouve encore aucun scrupule de ce genre : il raconte tout aux empereurs. Il n'y a

chez lui encore aucune trace d'enseignement ésotérique : on doit le constater, afin de reconnaître dès le début qu'il ne faut pas chercher de ce côté la genèse du rite qui nous occupe.

Il résulte aussi de ce même passage que, théoriquement tout au moins, on pouvait être exclu de l'eucharistie : pour y participer il faut, en effet, vivre selon les préceptes du Christ et non seulement « promettre » de vivre ainsi. Mais Justin, pas plus que les autres écrivains chrétiens primitifs, ne nous donne de renseignements sur les conditions de la discipline à cet égard. Il est probable que, sous le couvert de l'intransigeance des principes, elle s'accommodait en pratique aux dispositions de la communauté dans chaque cas individuel.

— 3° *Justin rapporte à Jésus l'institution de l'acte eucharistique* (*Ire Ap.*, **66**), mais son témoignage ici est dépendant de celui des Évangiles ou Mémoires des apôtres. Il importe de noter que les termes de la citation invoquée par Justin ne se retrouvent textuellement dans aucun de nos évangiles actuels. Ni Matthieu, ni Marc n'ont les mots, essentiels en l'espèce : « faites ceci en souvenir de moi ». Luc (**22**, 19), les a, mais dans un tout autre contexte[1] ; d'ailleurs la comparai-

1) Texte de Justin : τὸν 'Ιησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν · τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου · καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν · τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου · καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. — Texte de Luc : καὶ λαβὼν ἄρτον ευχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων · τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον · τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν · καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων · τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. — Nous discuterons plus loin la teneur du texte de Luc, mais il est clair que ce n'est pas celui que cite Justin. — Les derniers mots de Justin : « et il leur en donna à eux seuls » font-ils encore partie de la citation ou sont-ils une réflexion ajoutée par l'auteur pour montrer que dès l'origine la participation à l'eucharistie est réservée aux seuls membres de la communauté ? La première hypothèse paraît plus probable. Étant données les mœurs religieuses particularistes du monde antique, il n'était pas nécessaire de justifier la limitation de l'admission au repas sacré. Cela paraissait tout naturel. L'Évangile cité par Justin insistait vraisemblablement sur le fait que c'étaient les apôtres seuls qui avaient pris part à la Cène et non tous les disciples.

son des nombreuses citations évangéliques de Justin avec les textes correspondants de nos Évangiles ne permet pas de supposer que l'Évangile dont il se servait fût notre Évangile de Luc. Il lisait donc probablement l'histoire évangélique dans une rédaction analogue, mais non identique à celles de nos synoptiques. Si cette opinion est fondée, il en résulterait que l'institution du repas eucharistique par Jésus qui, dans l'état actuel de nos documents, n'est mentionnée que par Paul et par Luc, l'était aussi dans cet Évangile, perdu pour nous, que cite Justin. Dès l'abord nous apprenons ainsi combien sont variables et incertaines les expressions de la littérature évangélique relatives au fait capital de l'institution.

— 4° *Les aliments eucharistiques sont du pain et du vin coupé d'eau*, et non du pain et de l'eau, comme on l'a soutenu. La communion avec de l'eau seule, sans vin, était pratiquée dans certains groupes de tendance ascétique, mais elle était l'exception, « contraire à la règle de l'Église », comme le dit expressément Clément d'Alexandrie[1] et rien n'autorise à supposer qu'elle fût pratiquée à Rome à l'époque de Justin. L'expression du ch. 65 de la *Ire Apologie* : « une coupe d'eau et de vin coupé (ὕδατος καὶ κράματος) est bizarre assurément et peut-être est-ce une altération du texte originel. Peut-être aussi l'insistance de Justin à faire valoir la proportion de l'eau dans le contenu de la coupe tient-elle à la même cause, à laquelle nous avons déjà rattaché la double description du rite eucharistique, au désir manifeste de mettre en pleine lumière, combien les païens avaient tort d'imputer aux chrétiens des orgies dans leurs réunions cultuelles. En tout cas Justin à la fin du ch. 65 et au ch. 67 parle expressément de vin et d'eau ; il n'y a aucune raison de statuer ici des interpolations[2]. La vérité, c'est que, en dehors de ces passages

1) *Stromates*, I, **19**, 96, à propos des Enkratites. Cfr. aussi Epiphane, *Panarion*, XXX. 16 (gnostiques judéo-chrétiens) ; XLII. 3 (Marcion) ; XLVI. 2 (Tatien) ; XLVII. 1 (Enkratites).

2) Thèse soutenue par M. Harnack (*Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristlichen

d'inspiration apologétique, Justin n'accorde aucune importance à la nature du liquide contenu dans la coupe, pas plus d'ailleurs que les autres témoins que nous entendrons plus loin. Les chrétiens, en eucharistiant le pain et le vin, rendent grâces pour leur « nourriture sèche et humide » (*Dial.*, **117**) sous la forme des deux éléments fondamentaux du repas, le pain, comme aliment, le vin coupé d'eau, qui est la boisson habituelle dans l'antiquité. Les fidèles de tendance ascétique peuvent supprimer complètement le vin, sans que cela change rien à la valeur propre de la communion; mais ils rompent avec l'usage général, cela suffit à les rendre condamnables. Le mélange d'eau et de vin est si bien un simple usage sans raison proprement rituelle que plus tard, lorsqu'on veut combattre la communion ascétique avec de l'eau, on est obligé d'inventer une justification symbolique du vin coupé pour en montrer la nécessité[1].

— 5° *L'eucharistie est celébrée le dimanche* (*ch.* **67**) *et à d'autres occasions*, notamment après le baptême de néophytes (ch. **65**), mais il n'y a aucune trace de sa célébration quotidienne. Il ne faut pas se laisser induire en erreur à cet

Litteratur, VII. 2). Il suit au ch. **65** la lecture du c. Ottobonianus qui supprime les mots καὶ κράματος, observe qu'en dehors des deux ch. de la *Ire Apologie* Justin ne parle nulle part du vin de l'eucharistie, même là où l'on devrait s'y attendre, et signale deux passages où les copistes ont substitué οἶνον à ὄνον, âne (*Dial.*, **69** et *Ire Apol.*, **54**). Ils ont donc bien pu rajouter οἶνος à ὕδωρ à la fin du ch. **65** et au ch. **67**. Dépouillée de la prestigieuse érudition dont M. Harnack l'a entourée, on voit combien cette argumentation est précaire. Aussi bien il n'y a plus insisté dans la suite. Quant à l'expression καὶ κράματος du ch. **65** je serais disposé à en admettre l'authenticité, parce qu'il me paraît beaucoup plus facile d'expliquer qu'un copiste l'ait supprimée comme faisant double emploi que de supposer qu'il l'ait rajoutée. Si le scribe avait voulu faire disparaître le scandale d'une communion avec de l'eau seule, il aurait ajouté οἴνου et non κράματος, d'après le bon sens et d'après l'analogie des expressions semblables employées à deux reprises par Justin un peu plus loin.

1) Cyprien dit : « Offerri aqua sola non potest quomodo nec vinum solum potest ; nam si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis ; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo ». Le vin représente le sang du Christ, l'eau le peuple chrétien, le mélange la communion des deux.

égard par la description de la solidarité chétienne au début du ch. 67. Quand Justin dit: καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεὶ, il n'entend pas que les chrétiens vivent dans le communisme et prennent tous leurs repas ensemble. Nulle part dans ses écrits il n'y a la moindre allusion à une organisation sociale de ce genre. Or, ce n'est pas là un détail sans importance : l'usage de manger en commun, comme dans un monastère, détermine tout un ensemble de dispositions communautaires régissant la vie entière. Jamais Justin n'en parle. Il raconte, tout au contraire, dans ce même ch. 67, que la réunion de tous les chrétiens a lieu le dimanche; c'est ce jour-là et ce jour-là seulement que les fidèles s'assemblent, de la campagne et de la ville, pour célébrer en commun le culte, dont l'eucharistie est l'élément essentiel. Les uns donc habitent la campagne, les autres la ville. Cela seul suffit déjà à nous convaincre qu'ils ne se réunissent pas quotidiennement pour prendre leur repas en commun.

— 6° *D'ailleurs l'eucharistie décrite par Justin est un rite, un acte cultuel, et non un banquet.* Il y avait sans doute encore des « agapes[1] » ou banquets religieux chez les chrétiens au milieu du IIe siècle, mais Justin n'en fait pas mention. Serait-ce simplement parce qu'il lui paraissait plus prudent de ne pas en parler dans une Apologie adressée aux empereurs, à cause de leur caractère illégal? Ou bien n'est-il pas beaucoup plus vraisemblable d'admettre que Justin n'en parle pas, parce que les communautés chrétiennes y avaient renoncé en tant que communautés, justement pour ne pas tomber sous le coup de la loi, et que les agapes ou banquets fraternels entre chrétiens ne subsistaient plus qu'à titre privé, entre groupes de fidèles? Nous aurons l'occasion de revenir

1) A l'intention des lecteurs peu familiarisés avec ces études je rappelle que l'on appelait *agapes* des repas en commun qui avaient un caractère religieux, où l'on bénissait le pain et le vin et les eucharistiait, c'est-à-dire que l'on rendait grâces pour le pain et le vin. L'eucharistie proprement dite s'est en quelque sorte détachée de l'agape pour devenir un rite du culte. L'un des objets de notre étude sera justement de rechercher le mode de cette transformation.

sur cette question. En tout cas Justin ne nous parle de l'eucharistie qu'en tant que rite ; elle fait partie du culte du dimanche, au même titre que la lecture des écrits des apôtres ou des prophètes, la prédication et la prière ; elle en est l'élément essentiel, le couronnement. Le caractère rituel de l'eucharistie après le baptême ressort également du ch. **65** d'une façon indiscutable. Il n'est pas question d'un repas où l'on se rassasie, mais d'une distribution de pain et de vin coupé que les assistants absorbent et que les diacres portent aux absents. Ce n'est plus que le simulacre d'un repas[1]. Mais ce rite est encore près de sa source. *Il n'a pas encore de liturgie obligatoire*. Le président, nous dit Justin, prononce les prières et les actions de grâces ὅση δύναμις αὐτῷ, selon son pouvoir, c'est-à-dire selon son inspiration, aussi bien qu'il le peut (ch. **67** ; cfr. **65** : ἐπὶ πολύ). Il y avait probablement déjà des formules usuelles à l'usage des présidents peu doués au point de vue oratoire ; nous en trouverons plus loin dans un document notablement antérieur à l'Apologie de Justin. Mais on est encore libre d'en user ou de n'en pas user. Le rite n'est pas encore fixé dans une forme liturgique stéréotypée. Il a gardé la saveur particulière de son origine.

— 7° *L'eucharistie, en effet, est tout d'abord la manifestation de l'union et de la solidarité qui règnent entre les chrétiens* ; *c'est par excellence un acte de communion* ; et cette communion s'affirme par le fait que l'on mange ensemble le pain et le vin mêlé d'eau qui constituent le fond de l'alimentation quotidienne. S'il y a quelque chose qui soit clair dans la description de Justin, c'est cela. Après avoir rappelé l'institution de l'eucharistie par Jésus lui-même et avoir déclaré que dès lors les Chrétiens se remémorent constamment les instructions reçues à cette occasion, il en donne comme preuve qu'ils s'entr'aident sans cesse : ceux qui possèdent viennent

1) Je ne comprends pas comment M. Axel Andersen peut affirmer le contraire dans un mémoire à beaucoup d'égards excellent (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, 2e éd., p. 87 et suiv. ; Giessen, Töpelmann, 1906).

au secours des indigents ; σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί, c'est-à-dire non pas, « nous sommes toujours réunis » — ce qui est absurde, — mais : « nous sommes les uns avec les autres », « nous sommes solidaires ». L'expression française qui m'a paru rendre le mieux la lettre du grec est : « nous nous tenons toujours les uns les autres », c'est-à-dire nous ne nous abandonnons pas réciproquement ; il y a cohésion entre nous ; nous ne formons qu'un seul corps.

Et aussitôt après la seconde description de l'eucharistie la même idée revient; ceux qui ont des ressources donnent chacun ce qu'il veut — donc, non pas simplement du pain et du vin pour l'eucharistie, mais tout ce qui peut servir à la communauté, des dons en nature ou en argent. Les dons ainsi recueillis sont confiés au président et celui-ci en distribue à tous ceux qui sont dans le besoin. Il semble bien que le dépôt des offrandes a lieu à l'occasion de l'eucharistie. Si elle n'est plus qu'un simulacre de repas, un rite, elle marque toujours encore le moment où les fidèles mettent en commun leurs ressources pour que chacun ait à manger le nécessaire et que ses besoins élémentaires soient satisfaits. Plus tard, lorsque l'organisation ecclésiastique sera déjà plus administrative, Tertullien parlera d'une cotisation mensuelle (*Apol.*, 39 : stips menstrua). Chez Justin, cinquante ans plus tôt, le souvenir de l'agape commune survit encore dans le rite eucharistique ; en y prenant part on subvient en même temps aux besoins des autres.

— 8° *L'autre idée essentielle que Justin rattache à l'institution de l'eucharistie, c'est celle d'une action de grâces* (ch. 67 in.). Après avoir dépeint la solidarité chrétienne, il ajoute : « pour toute notre nourriture nous bénissons l'auteur de toutes choses par son fils Jésus-Christ et par l'Esprit saint ». Ailleurs nous retrouvons la même idée élargie et spiritualisée : l'Eucharistie n'est pas seulement une action de grâces pour la nourriture que Dieu accorde, mais d'une façon générale pour tous ses bienfaits, pour avoir créé le monde et tout ce qu'il renferme à cause de l'homme, pour avoir délivré les

chrétiens de l'empire du mal (*Dial.*, **41**). Action de grâces, tel est bien le sens propre du mot « eucharistie ». Mais ce n'est pas uniquement pour le pain et le vin que les fidèles se partagent qu'ils rendent grâces en célébrant le rite. A propos de ces aliments particuliers ils bénissent Dieu pour toute la nourriture qu'il leur accorde et pour tous ses bienfaits matériels et spirituels. Aussi ne faut-il pas traduire au ch. **67** ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν etc. : « pour tout ce que nous présentons en oblation nous bénissons Dieu » etc., comme si l'action de grâces portait uniquement sur les oblations ou comme si les chrétiens apportaient à l'assemblée tous leurs aliments pour les faire bénir. Une pareille interprétation est contraire aux textes : le verbe προσφέρεσθαι au moyen signifie : « consommer. » et il est tout simplement absurde de se représenter que dans une communauté déjà quelque peu nombreuse, comme celle de Rome, les fidèles pussent apporter au culte tous leurs aliments pour les faire bénir et les remporter ensuite chez eux. C'est pratiquement impossible. En réalité les chrétiens ont l'habitude de rendre grâces à Dieu avant et après chaque repas ; ils prononcent le *benedicite* ou, comme l'on dit, ils bénissent la table ; mais dans l'eucharistie de la communauté réunie ils bénissent Dieu et lui rendent grâces d'une façon plus solennelle pour leur nourriture et pour tous ses bienfaits. Ici encore le rite est un dérivé du repas religieux, l'acte religieux s'est développé, tandis que le repas se réduisait à une cérémonie représentative.

Pourquoi le pain et le vin coupé de l'eucharistie ont-ils une valeur particulière ?

9° *Le pain de l'eucharistie est un souvenir de la souffrance du Christ, de son incarnation, la coupe un souvenir de son sang* (*Dialogue*, **70** ; **41** ; **117**). Ces trois passages sont d'une construction difficile qui trahit le caractère encore inorganique de la pensée de Justin : l'idée générale d'action de grâces pour les bienfaits de Dieu y est associée avec celle de commémoration de l'incarnation et de la souffrance du

Christ, sans qu'il soit établi un lien entre elles. Par contre il est dit très clairement partout que l'eucharistie est une « commémoration » et non un « renouvellement » de sa souffrance. L'incarnation et la passion ont eu pour raison d'être le salut des fidèles. Ce sont les bienfaits de Dieu par excellence accordés une fois pour toutes. Il convient donc de les commémorer tout particulièrement dans l'action de grâces solennelle qu'est l'eucharistie. Mais il y a plus : il y a les paroles d'institution rapportées dans les « Mémoires des apôtres ».

— **10°** *Le pain et le vin de l'eucharistie ne sont pas une nourriture vulgaire ; ils sont chair et sang du Christ* (ch. **66**). Ici surtout on ne peut se soustraire à l'impression que Justin, plein de respect pour l'enseignement transmis par les apôtres, l'a superposé à une conception de l'eucharistie qui avait d'autres origines. Nulle part ailleurs il ne parle de cette assimilation du pain à la chair et du vin au sang du Christ, et dans le seul passage où il la mentionne il éprouve le besoin de la mettre expressément sous l'autorité de la tradition apostolique ; ἐδιδάχθημεν, dit-il, au ch. **66**, « il nous a été enseigné » ; c'est évidemment une des choses qu'il ne lui paraît pas possible de rejeter, mais sur lesquelles il préfère ne pas insister. L'explication qu'il en donne est à peine esquissée : de même que par la volonté de Dieu le Christ s'est incarné, c'est-à-dire a pris chair et sang pour le salut des chrétiens, de même par l'effet d'une prière spéciale la nourriture eucharistiée est la chair et le sang de ce Jésus incarné, et comme cette nourriture se transforme en chair et sang des fidèles par la digestion, ceux-ci s'assimilent ainsi une nourriture divine. Justin constate le fait plutôt qu'il ne l'explique. Si nous analysons sa pensée en faisant abstraction, comme il convient, des doctrines de beaucoup postérieures qui ont eu cours dans les églises depuis le moyen âge, il me semble qu'il n'y a qu'une manière de la comprendre : de même que le Christ s'est incarné dans la chair et le sang de la personne humaine Jésus, de même il s'incarne dans le pain et le vin eucharistiés et, par le fait

même, les fidèles s'assimilent sa chair et son sang. Ce serait, somme toute, une conception analogue à celle que nous retrouverons plus loin sous la plume du quatrième évangéliste [1].

Ce que l'on ne comprend pas et ce qui prouve justement l'hétérogénéité des deux ordres d'idées, c'est pourquoi et comment un acte rituel qui est expressément et à plusieurs reprises qualifié par Justin de « commémoration » (ἀνάμνησις) de l'incarnation et de la souffrance du Christ, peut être conçu en même temps comme une sorte de réincarnation perpétuelle, c'est-à-dire comme un renouvellement. Ces deux notions s'excluent réciproquement. La seconde s'est imposée en vertu de son origine apostolique, mais elle n'a pas été intégrée dans la pensée de l'auteur. Il nous est très difficile de nous remettre dans la mentalité d'un esprit habitué comme Justin à vivre dans l'allégorie et la typologie perpétuelles. L'homme qui voyait dans l'offrande de farine du sacrifice de purification offert par le lépreux le type du pain de l'eucharistie (*Dial.*, **41**) ou dans le sang de l'agneau pascal immolé par les Israélites en Égypte le type du sang du Christ (Dial. **40** et **111**), n'éprouvait aucune difficulté à retrouver la chair et le sang du Christ dans le pain et le vin de l'eucharistie. Il n'avait non plus aucun besoin de s'expliquer ce phénomène par un changement de substance ; c'était tout simplement pour lui un changement de valeur. Pour beaucoup de ses coreligionnaires d'origine païenne, sinon pour Justin lui-même, l'idée d'absorber une chair divine était moins choquante que pour les chrétiens d'origine juive ou pour des esprits positifs modernes. Tout ce qui touche à l'incarnation dans le christianisme antique procède du paganisme bien plus que du Judaïsme. La croyance à la vertu de l'absorption d'une chair divine est très vieille.

1) Il est d'autant plus curieux que Justin ne s'appuie pas sur le témoignage du IVe Evangile, alors que cet Evangile, sur ce point comme sur plusieurs autres, correspondait beaucoup mieux à ses propres doctrines. Pour Justin cet Evangile n'était pas d'origine apostolique.

— **11°** *Enfin l'eucharistie est pour Justin un sacrifice spirituel, par opposition aux sacrifices matériels des païens ou des Juifs* (*Dial.*, **117**). Les seuls sacrifices agréables à Dieu sont les prières et les actions de grâces (eucharisties) des hommes de bien. Aussi sont-ce les seuls que le Christ ait recommandé d'offrir dans l'eucharistie du pain et de la coupe [1]. L'eucharistie est ici positivement qualifiée de θυσία, mais on voit en même temps qu'elle l'est uniquement en tant que prière d'action de grâces. Justin ne songe pas au sacrifice rédempteur renouvelé dans l'eucharistie. Il n'en est question nulle part [2]. Dieu n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'encens, est-il dit *Ire Apologie*, **13** ; il faut le louer par une parole de prière et d'action de grâces, et au lieu de brûler sur l'autel les oblations qu'on lui fait, comme les païens, il convient au contraire d'en user pour soi-même et de les distribuer aux pauvres. Nous voilà ramenés à l'idée mère, à la signification essentielle, pour Justin, de l'eucharistie, à celle qui est au cœur même de l'acte rituel, à l'idée de solidarité des chrétiens entre eux et avec le Christ et d'actions de grâces envers le créateur de tous les biens et le dispensateur du salut.

2

GNOSTIQUES ET MONTANISTES

Il n'y a presque rien à glaner pour notre enquête dans les relations incomplètes et partiales que nous possédons sur les gnostiques chrétiens de la première moitié du IIe siècle. Irénée (*Adv. haer.*, IV, **18.4** et suiv.) dit que les églises hérétiques, pas plus que les Juifs, ne peuvent faire de pures oblations à Dieu ; car les Juifs ont les mains pleines de sang et n'ont pas accueilli le Verbe de Dieu, et les hérétiques, c'est-

1) Au début du ch. **117**, non transcrit plus haut.

2) Dans la théologie de Justin le pardon des péchés, la nouvelle naissance sont exclusivement rattachés au baptême (voir au début du ch. **66**).

à-dire les gnostiques, considèrent le monde comme l'œuvre d'un Dieu inférieur ; ce serait donc, d'après eux, faire injure au Père ou Dieu supérieur que de lui offrir des produits du monde inférieur et ils ne peuvent admettre que du pain eucharistié soit le corps du Seigneur et que le calice contienne son sang.

Assurément l'idée même d'oblations matérielles devait répugner à l'idéalisme de la plupart des gnostiques, plus encore qu'aux chrétiens de la première église catholique. Leur docétisme devait s'accommoder assez mal de l'assimilation du pain et du vin à la chair et au sang du Christ. Mais ils avaient de si prodigieuses ressources d'allégorie et un si parfait dédain de la tradition positive, au profit d'enseignements ésotériques et mystérieux, que ce langage d'apparence matérialiste n'eût pas suffi à les détourner de célébrer une eucharistie sous une forme ou sous une autre, à supposer même que la tradition eût été unanime à faire du pain et du vin la chair et le sang du Fils de Dieu. En réalité, comme nous le verrons plus loin, il n'en était pas ainsi.

D'autre part, la plupart des gnostiques étaient portés vers le ritualisme, les actes et les formules symboliques ou même magiques. Il est donc probable *a priori* qu'ils ont célébré des eucharisties, de même qu'ils pratiquaient divers baptêmes. Dans la dernière partie de la *Pistis Sophia* [1] nous avons la description d'une Cène analogue à celle de la tradition catholique :

« Et Jésus dit : apportez-moi du feu et des branches d'olivier. Ils les lui apportèrent; il les mit sur l'offrande, il plaça deux vases de vin, l'un à droite, l'autre à gauche de l'offrande : il plaça l'offrande devant les [vases]; il plaça une coupe d'eau près du vase de vin qui était à droite et il plaça une coupe d'eau près du vase de vin qui était à gauche; puis il plaça des pains au milieu des coupes, selon le nombre des disciples. Il plaça une coupe d'eau derrière les pains. Jésus se tint debout en avant de l'offrande; il plaça ses disciples derrière lui, tous revêtus d'habits de lin, ayant en leurs mains le chiffre du nom du Père du Trésor de la lumière ».....

1) Traduction de E. Amélineau, p. 195 (Paris, Chamuel, 1895).

Suit une invocation au Père, prononcée par Jésus et qui commence par une formule kabbalistique. Cette prière a pour but d'obtenir le pardon des péchés et la purification pour les disciples.

Malheureusement les écrits amalgamés dans la *Pistis Sophia* appartiennent à la basse époque de la littérature gnostique égyptienne. Ce curieux passage ne peut donc servir qu'à illustrer la manière dont des gnostiques, probablement ophites, se représentaient la Cène d'après les analogies d'une eucharistie de leur temps et de leur secte. Il ne fournit aucun témoignage de nature à nous éclairer sur les origines de l'eucharistie; il atteste seulement combien il subsista de variétés dans la célébration du rite jusqu'en plein IIIe siècle.

C'est à des gnostiques beaucoup plus anciens que se rapportent les témoignages déjà cités d'Épiphane sur les Ebionites, sur Marcion, sur Tatien et sur les Enkratites qui proscrivaient l'usage du vin dans l'eucharistie[1]. Eux aussi donc la célébraient.

Grâce à Irénée nous possédons un renseignement, bien insuffisant il est vrai, sur la pratique eucharistique d'un groupe plus ancien également, les Marcosiens. Leur maître, Marcus, dit-il (*Adv. haer.*, I, 13. 2) faisait semblant de célébrer l'eucharistie en prononçant de longues invocations jusqu'à ce qu'il eût fait passer au rouge vif des coupes pleines de vin et d'eau. Il prétendait que la Grâce, émanant des puissances suprêmes, mêlait son propre sang à cette coupe et qu'elle se communiquait ainsi à ceux qui en buvaient. Il faisait aussi célébrer l'eucharistie par des femmes en sa présence, puis il se faisait apporter une coupe plus grande, y mêlait le contenu des calices plus petits des femmes jusqu'à ce que la grande coupe débordât et déclarait que de cette façon la Grâce (Χάρις), supérieure à toute intelligence, remplissait leur for intérieur et faisait abonder en elle la gnose. Ici nous avons affaire à des pratiques d'un caractère magique.

1) Vide supra, p. 11.

Il est vrai que les relations d'Irénée sur les hérétiques sont sujettes à caution. Si nous étions renseignés par un témoin plus impartial, nous verrions probablement que les Marcosiens pratiquaient un rite mystique assez analogue aux rites similaires, par lesquels on prétendait dans les Mystères antiques conférer aux initiés des puissances et des connaissances d'ordre divin.

Ailleurs encore il nous est dit que les Ophites plaçaient des pains sur une table devant l'antre d'un serpent, jusqu'à ce que celui-ci vînt s'enrouler autour; c'était dès lors pour eux un sacrifice complet; ils rompaient les pains, en distribuaient aux participants, chantaient un hymne au Père du monde supérieur. Épiphane a même entendu dire qu'ils embrassaient le serpent[1].

Il ressort de ces divers témoignages que *l'eucharistie était pratiquée aussi chez les gnostiques chrétiens et que chez eux elle avait un caractère nettement rituel.* Il n'est pas question ici de banquets ou de repas proprement dits; la disposition des personnages dans la description de *Pistis Sophia* est, à cet égard, très précieuse. Il s'agit de rites mystiques destinés à produire des purifications mystérieuses et des vertus surhumaines par la communication d'une puissance émanant d'êtres supérieurs.

Les Montanistes aussi célébraient des eucharisties. Apollonius, cité par Eusèbe (*H. E.*, V, 18. 2), accuse Montanus d'avoir, sous prétexte de recueillir des oblations (προσφοραί), organisé une véritable captation de dons. Nous trouvons ici la confirmation du renseignement déjà recueilli chez Justin[2], que *les oblations ne comprenaient pas seulement des offrandes de pain et de vin, mais aussi de tous autres objets* ou de tous apports qui pouvaient être utiles à la communauté et qu'elles étaient volontaires.

D'après Épiphane (*Haer.*, XLIX. 2) une partie tout au

1) *Panarion,* XXXVII, 5; cfr. Pseudo-Tertullien, *Adv. omnes haer.*, 2.
2) Cela semble aussi ressortir de la description donnée par la *Pistis Sophia*, que nous avons transcrite plus haut.

moins des Montanistes sont appelés *Artotyrites*, parce qu'ils célèbrent leurs mystères avec du pain et du fromage. Or, nous avons une vieille et curieuse confirmation de cette particularité dans une des visions de sainte Perpétue (début du IIIe siècle) : en arrivant au paradis elle reçoit les mains jointes d'un grand berger blanc, qui est le Christ, un morceau du fromage qu'il a fait avec le lait de ses brebis ; elle le mange et tous les assistants s'associent à cette communion en disant : Amen, comme dans la description de Justin. Il ne s'agit pas davantage ici d'un banquet, mais d'une pratique sacrée, sous une forme différente de celle en usage dans l'Église catholique. *L'essentiel, on le voit, ce n'est pas la nature des aliments absorbés, mais le fait même d'absorber une nourriture sacrée*, soit en communion les uns avec les autres, soit en communion avec le Christ.

3

L'ÉPITRE DE JUDE ET LA IIe ÉPITRE DE PIERRE

Ces deux épîtres, tardives[1], dépendantes l'une de l'autre, à moins qu'elles ne dérivent toutes deux d'une source commune, renferment un double témoignage qui relève de notre enquête.

L'auteur inconnu de l'*Épître de Jude* dénonce les impies, qui, sans tenir aucun compte des jugements de Dieu dans le passé, s'abandonnent à leurs rêveries, souillent leur chair, méprisent l'autorité du Seigneur :

V. 12. « Ce sont eux qui *dans vos agapes* (ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν)[2] sont

1) La IIe *Épître de Pierre* doit avoir été écrite vers le milieu du IIe siècle. La petite *Épître de Jude* est probablement antérieure. Mais il est difficile de lui assigner une date précise. Leur témoignage s'applique en tous cas à la première moitié du IIe siècle.

2) Le texte de ce verset présente de nombreuses variantes. La seule qui nous importe ici est la substitution de ἐν ταῖς ἀπάταις (dans leurs tromperies) à

des écueils; ils se régalent sans réserve, ne songent qu'à leur propre pâture : nuées sans eau emportées par les vents, arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés », etc.....

Et dans le passage correspondant de la *IIe Epître de Pierre* (**2**. 13-14) :

V. 13. « Ils obtiendront le salaire de l'iniquité (ces hommes) pour lesquels la volupté est de faire bonne chère le jour, (ces hommes) souillés et ignobles qui font leurs délices *dans leurs agapes*[1], se régalant avec vous ; — v. 14 ayant les yeux pleins de femme adultère, insatiables de péché, ils prennent à l'amorce les âmes chancelantes, ils ont un cœur exercé à la cupidité ; ce sont des enfants de malédiction ».

Chez les chrétiens auxquels sont adressées ces deux lettres ouvertes il y a donc encore des *agapes*, c'est-à-dire des repas religieux fraternels. Ces repas sont dénoncés comme des festins où l'on est surtout préoccupé de bien manger; les impies combattus par les auteurs sacrés s'y abandonnent à leurs passions, tout comme Marcus était accusé par Irénée d'abuser de l'ascendant qu'il avait pris sur les femmes associées à ses rites sacrilèges pour assouvir ses désirs. Dans le texte de la IIe Épître de Pierre ce sont les hommes impies eux-mêmes qui organisent les agapes (dans *leurs* agapes).

ἐν ταῖς ἀγάπαις (dans vos agapes ou banquets religieux) dans les cc. *A*, *C*, 44, 56, 96. Mais les cc. ℵ, *B*, *K*, *L*, la Vulgate (*epulis*) et d'autres ont ἀγάπαις ; le contexte prouve qu'il s'agit bien de banquets. La lecture ἀπάταις implique la substitution de αὐτῶν à ὑμῶν : « dans leurs tromperies » et non « dans vos tromperies », ce qui n'aurait aucun sens. Or le c *C* a : ἀπάταις ὑμῶν et le c. *A* avait originairement ὑμῶν, qui a été corrigé ensuite en αὐτῶν. Ces deux mss. corroborent ainsi indirectement le texte que nous adoptons.

1) Ici encore le texte est incertain. Les cc. ℵ *A* (1re forme), *C*, *K*, *L*, *P* ont ἀπάταις et cette lecture est corroborée par la version syriaque philoxénienne et la version arménienne. Au contraire les cc. *A* (corrigé), *B*, la Vulgate, la version sahidique ont ἀγάπαις. Je préfère cette dernière lecture, parce qu'elle s'accorde beaucoup mieux avec le contexte. Comme tout le morceau *II Pierre*, **2**. 1-18 correspond à *Jude*, 5 à 13, il est aussi préférable de garder dans les deux passages la même expression. Enfin l'on s'explique très bien que le terme ἀγάπαις ait été changé en ἀπάταις à une époque où l'usage des *agapes* avait disparu dans l'Église, tandis qu'il serait étrange que le contraire eût eu lieu. — Les autres variantes de ce texte n'ont pas d'intérêt pour nous.

Dans le texte de Jude, au contraire, les impies semblent se mêler aux repas des chrétiens fidèles (dans *vos* agapes). Dans les deux cas ce qui est condamné, ce n'est pas la pratique même des agapes, ce sont les excès auxquels elles donnent lieu de la part des impies.

Mais il convient aussi d'observer qu'il n'y a pas la moindre allusion au caractère eucharistique de ces agapes, en sorte que l'on peut se demander s'il s'agit bien ici de repas cultuels réguliers de la communauté. L'agape, en effet, peut ne faire qu'un avec l'eucharistie de la communauté, mais elle peut aussi en être distincte. Il est certain que des repas fraternels religieux ont subsisté dans la chrétienté, même après que l'eucharistie proprement dite fut déjà devenue un élément rituel régulier du culte dominical. Jusque vers la fin du IIe siècle l'unité catholique n'est pas encore constituée; il y a, surtout dans les grandes villes, un foisonnement considérable d'églises ou de groupes de chrétiens avec une grande variété de doctrines et de pratiques. En dénonçant les agapes organisées par les impies eux-mêmes, l'auteur de II Pierre ne peut viser que des *banquets religieux de certains groupes de chrétiens*, dangereux par la séduction qu'ils exercent sur les âmes faibles de la communauté. Dans l'*Epître de Jude* le texte peut s'appliquer aussi bien à des agapes privées, organisées par des groupes de chrétiens fidèles qu'à des repas réguliers de la communauté catholique naissante. L'analogie du texte correspondant de *II Pierre* est favorable à la première hypothèse, mais elle ne l'impose pas. A lui seul toutefois ce texte de *Jude* ne suffirait pas à étayer la thèse de la perpétuation des agapes eucharistiques ecclésiastiques jusque vers le milieu du second siècle. Or nous avons déjà constaté que Justin ne les mentionne nulle part. Il reste à voir si nous en trouverons d'autres attestations.

4

HERMAS

Le *Pasteur* d'Hermas est un des plus longs écrits de la première littérature chrétienne. Il est assez significatif qu'il ne contienne pas la moindre allusion à l'eucharistie. Cela prouve tout au moins que cette pratique, pour être générale dans la chrétienté d'alors, n'avait pas la valeur sotériologique essentielle qu'elle a prise plus tard dans l'Église catholique. Et cependant Hermas a très nettement conscience de l'unité de la société chrétienne[1].

Je me bornerai à relever un passage où nous trouvons une idée analogue à l'une de celles qui occupent une place centrale dans la conception eucharistique de Justin. Dans la *cinquième similitude* (3. 7), au cours des exhortations sur le véritable jeûne, le Pasteur dit : Au jour où tu jeûneras tu ne prendras que du pain et de l'eau et tu estimeras le prix des aliments que tu aurais mangés ce jour-là et tu le donneras à la veuve, à l'orphelin ou au pauvre. Et plus loin, v. 8 : « Lors donc que tu auras jeûné ainsi, selon mes instructions, ton sacrifice sera agréable à Dieu ». Le sacrifice agréable à Dieu, c'est de consacrer aux malheureux et aux pauvres une partie de sa nourriture, après avoir prié et rendu grâces. Justin dit exactement la même chose; mais comme il parle de l'eucharistie, il insiste sur la prière d'action de grâces. Hermas, dont la profession chrétienne a un caractère social plus prononcé, insiste sur la consécration aux pauvres. Au fond l'idée est la même et elle est du christianisme palestinien primitif le plus pur.

1) Cfr. *Simil.*, IX, **17**. 4 : un seul corps.

5

PLINE-LE-JEUNE

La célèbre lettre de Pline-le-Jeune, proconsul de Bithynie en l'an 112, à l'empereur Trajan (*Epist.* 96) nous apporte un témoignage d'autant plus intéressant qu'elle est le seul document d'origine non chrétienne dont nous disposions pour notre enquête. La rapide propagation du Christianisme dans sa province et les dénonciations dont les chrétiens ont été l'objet l'ont obligé à ouvrir une instruction contre eux. Voici, entre autres choses, ce qu'elle lui a appris :

« Ils ont déclaré que leur faute ou leur erreur consistait surtout en ceci, qu'ils avaient l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du Soleil et d'adresser tous ensemble un hymne à Christ comme à un dieu et de se lier par un engagement sacré, non pas en vue d'un crime quelconque, mais [au contraire] pour ne commettre ni vol, ni larcin, ni adultère, pour ne pas trahir la foi jurée, ne pas contester le dépôt qui leur avait été confié lorsqu'il leur était réclamé. Après quoi ils avaient coutume de se séparer, puis de revenir prendre en commun une nourriture innocente. Et cela même, ils avaient cessé de le faire après la publication de l'édit par lequel j'avais, conformément à tes instructions, interdit les hétaeries. »

Les renseignements de Pline ne sont pas d'une clarté parfaite ; ils sont manifestement incomplets, soit que les inculpés ne lui aient pas tout dit, soit plutôt parce qu'il n'a retenu dans sa lettre que ce qu'il a compris et ce qui lui paraît propre à intéresser l'empereur. Il déclare lui-même, un peu plus loin, que l'enquête ne lui a révélé qu'une superstition mauvaise et immodérée.

On remarquera néanmoins qu'il n'y a aucune trace, dans le rapport adressé à l'empereur, de cette accusation plus tard si populaire, qui imputait aux chrétiens de manger de la chair humaine dans leurs réunions religieuses. Comme cette accusation était inspirée à la foule païenne, de la façon

la plus naturelle, par l'assimilation chrétienne du pain et du vin eucharistiques à la chair et au sang du Christ, il semble qu'elle eût dû se produire déjà au cours de l'instruction ouverte par Pline, si les chrétiens de Bithynie avaient fait cette assimilation. Pline n'aurait pas pu parler de « nourriture innocente » (*cibum innoxium*), s'il en avait été ainsi. Mais il est possible aussi qu'il ait tout simplement rangé sous la catégorie de « superstition immodérée » ce que l'on a pu lui dire de la prétention des chrétiens à manger la chair et le sang de leur dieu Christ dans leurs repas religieux. Une pareille idée, nous l'avons déjà dit, pouvait paraître absurde à un païen éclairé comme Pline, mais elle n'était pas sans analogies dans le paganisme.

La donnée essentielle du témoignage de Pline — et celle-là est sûre — c'est la distinction entre deux espèces de réunions des chrétiens : la première de grand matin, où l'on célèbre un culte, composé de chants et d'engagements moraux qui semblent se rapporter à la lecture du Décalogue, la seconde plus tard, l'après midi ou le soir, pour prendre une nourriture innocente en commun. Ces réunions ont lieu à jour fixe, par où il faut entendre probablement le dimanche. Les réunions de l'après-midi ou du soir sont les agapes. Et il n'est guère possible de voir ici autre chose que des agapes ecclésiastiques, célébrées par la communauté comme un élément organique de sa constitution religieuse ; ce ne sont pas des repas privés entre petits groupes de chrétiens.

Les chrétiens de Bithynie se réunissaient donc pour prendre l'agape à un autre moment que pour leur culte proprement dit. Mais Pline nous apprend qu'ils ont cessé ces repas communs à partir du moment où l'édit de Trajan interdisant les hetaeries eut été publié. Il n'est pas admissible que cette mesure administrative ait eu pour effet de leur faire supprimer entièrement la célébration de l'eucharistie : après l'an 112, d'après les documents que nous avons déjà analysés, comme auparavant, d'après les textes que nous étudierons plus loin, l'eucharistie apparaît comme un élément essentiel et général

des pratiques religieuses chrétiennes dans toutes les variétés du Christianisme primitif. Il faut donc, ou bien que déjà avant l'édit l'eucharistie proprement dite fût célébrée en dehors des agapes au culte du matin, ou bien que, pour échapper aux rigueurs de police, l'eucharistie proprement dite jusqu'alors associée à l'agape ait été reportée ailleurs sous une forme plus simple, qui ne tombât pas sous le coup de la loi. Il n'y a rien dans le texte de Pline qui nous autorise à choisir la première alternative. D'autre part, nous avons constaté qu'à l'époque de Justin l'eucharistie sans agape est l'acte rituel central du culte, tandis que nous verrons plus loin que, d'après les documents contemporains de l'Épître de Pline comme d'après les documents antérieurs, l'eucharistie et l'agape sont le plus souvent confondues. Il est donc certain que l'eucharistie a été détachée de l'agape pour devenir un acte rituel du culte. Dans ces conditions il est légitime d'admettre que les *les chrétiens de Bithynie, forcés de supprimer leurs agapes eucharistiques en commun, reportèrent au culte du matin la célébration de l'eucharistie. Les agapes dès lors ne pouvaient plus subsister qu'à titre de repas fraternels privés* entre amis chrétiens ou entre groupes de chrétiens, mais sans se renouveler tous les dimanches comme cérémonies régulières d'un collège religieux illicite (car les communautés chrétiennes constituaient au regard de la loi romaine des collèges illicites). Cette hypothèse est confirmée par le fait que plus tard l'eucharistie rituelle, sans agape, était célébrée régulièrement le matin ; Justin ne le dit pas, mais cela ressort de l'Épître 63e de saint Cyprien[1].

Il y a plus : le renseignement fourni par la Lettre de Pline ne vaut pas seulement pour les chrétiens de Bithynie. L'édit par lequel Trajan interdit les hétaeries avait une autorité générale pour tout l'empire ; il frappait les communautés

1) Cypriani Epistolae, **63.** 15 : les partisans de la communion avec de l'eau seule faisaient valoir cet argument que l'on reconnaissait tout de suite les chrétiens qui célébraient l'eucharistie avec du vin, parce que dès le matin leur haleine sentait le vin.

chrétiennes qui célébraient des agapes eucharistiques, aussi bien dans d'autres provinces que dans celle à laquelle Pline présidait. La transformation générale de l'agape eucharistique en eucharistie rituelle, associée au culte, qui s'est opérée entre le commencement et le milieu du IIe siècle trouve son explication la plus naturelle dans la nécessité, pour les communautés chrétiennes de tout l'empire, de s'adapter à la réglementation sévère des hétaeries décrétée par Trajan.

Cependant il ne faut pas exagérer l'importance de cette transformation, comme si les chrétiens avaient substitué à de véritables banquets religieux le simple rite de la communion avec du pain et du vin coupé d'eau. D'abord il n'est pas établi que l'agape eucharistique fût dans les premiers temps partout et toujours séparée du culte proprement dit; nous verrons plus loin, notamment en étudiant le Didaché, que l'agape eucharistique et le culte étaient aussi étroitement associés. Mais surtout il ne faut pas se laisser induire en erreur par l'assimilation de l'agape eucharistique à un banqnet religieux, comme s'il s'agissait d'un festin ou même d'un repas ordinaire abondant. L'analyse des documents les plus anciens nous apprendra comment il faut se représenter la composition de l'agape aux origines. Dès à présent le texte de Pline atteste qu'au début du IIe siècle l'agape se célèbre sous la forme la plus simple : les chrétiens des communautés bithyniennes se réunissent pour prendre « une nourriture innocente ». Plus haut nous avons déjà vu que même les agapes privées, lorsqu'elles prennent le caractère de festins, sont sévèrement censurées. *Entre l'agape eucharistique réduite à l'absorption en commun des aliments les plus simples, et l'eucharistie rituelle, consistant dans l'absorption en commun du pain et du vin, il n'y a pas de différence bien sensible. Celle-ci est une simple réduction de celle-là.*

On alléguera peut-être que les chrétiens interrogés par Pline avaient tout intérêt à réduire an minimum le menu de leurs agapes et que par conséquent leur témoignage doit être

accueilli avec réserve. Je ne le pense pas et je voudrais à ce propos présenter dès maintenant une observation, dont je n'ai pas vu que l'on ait tenu suffisamment compte jusqu'à présent et qui me paraît cependant avoir une réelle importance pour la juste appréciation de tous les textes relatifs aux agapes. La lettre de Pline nous apprend que le Christianisme a pris sous son proconsulat en Bithynie une assez rapide extension ; les communautés ne sont donc plus réduites à une poignée d'individus, tout au moins dans les villes. A Nicomédie il y avait peut-être quelques centaines de chrétiens et il en était de même sans doute dans les grandes villes de l'empire, notamment dans toute l'Asie Mineure où le Christianisme se répandit plus rapidement qu'ailleurs. Supposons une communauté de cent membres. Eh! bien, que l'on se représente les difficultés inhérentes à l'organisation matérielle d'un banquet collectif de cent personnes, même dans les conditions les plus modestes. J'en appelle à l'expérience de tous ceux qui ont jamais organisé un repas de corps. Il faut toutes les ressources des restaurants de nos grandes villes modernes pour y suffire, et quand le repas a lieu dans une petite localité, c'est un événement qui exige le concours de nombreux collaborateurs extraordinaires. Est-il admissible un seul instant qu'à travers tout l'empire les chrétiens célébrassent au moins chaque dimanche de grands repas collectifs de ce genre? Peut-on supposer que si des banquets aussi considérables avaient eu lieu à Nicomédie chaque semaine, la police de Pline eût été obligée d'interroger quelques chrétiens pour savoir ce qu'ils faisaient dans ces réunions? On ne donne pas à dîner à cent personnes tous les huit jours en secret.

Par la force même des choses les agapes eucharistiques n'ont pu être de véritables repas que dans de toutes petites communautés, ayant les proportions d'une famille plutôt que celles d'une église. *Dès que les associations religieuses chrétiennes devenaient seulement un peu plus nombreuses, l'agape ecclésiastique devait fatalement se réduire à un*

simulacre de repas commun, à l'absorption en commun d'un peu de pain, de vin et peut-être de quelques aliments très simples, sans que l'on s'attablât, c'est-à-dire que le repas était déjà à moitié rituel lors même qu'il n'était pas encore associé au culte proprement dit. Et les agapes où l'on faisait bonne chère ne purent dès lors être que des repas privés entre chrétiens, comme nous l'avons déjà indiqué en étudiant les témoignages de Jude et de II Pierre.

6

IGNACE D'ANTIOCHE

Le témoignage d'Ignace d'Antioche est contemporain de celui de Pline et se rapporte aussi à l'Asie Mineure, spécialement à Antioche et à la province d'Asie[1]. Pour le reste il n'y a pas de contraste plus frappant que celui du courtisan et du lettré romain, souple, érudit, sceptique, et du prisonnier chrétien, enthousiaste, intransigeant, de culture bornée, mais tout frémissant de foi en ce que Pline appelait superstition immodérée.

Ignace, on le sait, est avant tout préoccupé de fortifier l'unité dans les jeunes communautés chrétiennes d'Asie Mineure, très agitées par des discussions doctrinales et disciplinaires, et dont la constitution encore mal assise était entravée par toutes sortes de divisions intestines. Cette unité, il veut l'assurer par le principe monarchique de la concentration de tous les fidèles autour de l'évêque local, de manière que chaque communauté ne fasse qu'un seul corps. Il est un des rares premiers écrivains chrétiens qui trahisse nettement l'influence de la théologie paulinienne ; il a hérité de la conception mystique de l'apôtre, pour lequel l'Église est le corps du

1) Je considère comme authentiques les sept épîtres connues d'Eusèbe et j'en place la rédaction vers l'an 115. Voir à ce sujet : *Revue*, t. XXII (1890).

Christ. Enfin il use d'un langage hyperbolique et imagé à l'excès; pour apprécier la valeur de son témoignage il faut tenir compte sans cesse des particularités de son génie littéraire.

L'idée qui lui tient à cœur est exprimée très nettement au chapitre 8 de l'*Epître aux Smyrniens*.

« Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit le Père, et le conseil des presbytres comme s'ils étaient les apôtres. Respectez les diacres comme un commandement de Dieu. Que personne ne fasse en dehors de l'évêque rien de ce qui relève de la communauté. L'eucharistie qui doit être considérée comme bonne, c'est celle qui est présidée par l'évêque ou par celui à qui il en a confié le soin. Que là où paraît l'évêque, la foule y soit aussi, de même que partout où est le Christ Jésus, là aussi est l'église universelle. Il n'est permis ni de baptiser, ni de faire agape en dehors de l'évêque, mais ce que celui-ci aura jugé bon, voilà ce qui est aussi agréable à Dieu; ainsi tout ce que vous faites sera fait sûrement et solidement. »

Ce passage atteste d'abord que dans les églises d'Asie, au début du IIe siècle, l'eucharistie est encore célébrée aussi bien sans le concours de l'évêque qu'avec sa participation. Ignace n'aurait pas eu besoin d'insister d'une façon aussi pressante et aussi répétée sur la nécessité impérieuse de ne pas faire de cérémonies religieuses en dehors de l'évêque, si pareil usage n'avait encore été très répandu dans ces églises[1]. Les chrétiens à l'esprit ecclésiastique réagissent contre ces habitudes; *une distinction tend à s'établir entre les eucharisties privées et l'eucharistie ecclésiastique* ou officielle, si l'on ose déjà employer cette expression. A mesure que l'organisation ecclésiastique se fixera et se consolidera, à mesure aussi l'eucharistie célébrée par la communauté tout entière, sous

1) Il y revient sans cesse dans ses épîtres. Voir notamment : *Ép. aux Magnésiens*, 7 : « Vous non plus ne faites rien sans l'évêque et les presbytres (v. 1)... accourez tous comme à un seul temple, comme à un seul autel, un seul Jésus-Christ (v. 2) ». — *Ép. aux Tralliens*, 7. 2 : « Celui qui est à l'intérieur de l'autel est pur, c'est-à-dire celui qui fait quelque chose en dehors de l'évêque et du conseil des presbytres et des diacres, celui-là n'a pas la conscience pure ». — *Ép. aux Ephésiens*, 5. 2 : « Que personne ne s'y trompe ; celui qui n'est pas à l'intérieur de l'autel, est privé du pain de Dieu ».

la présidence de ses dignitaires, s'affirmera comme la seule véritable ; les agapes eucharistiques partielles ne se maintiendront plus qu'à titre privé ou seront considérées comme schismatiques. Nous avons vu précédemment qu'elles sont ignorées ou mal vues par les écrivains du catholicisme naissant.

Il faut noter ensuite dans ce même chapitre l'expression : « faire agape ». Il n'est permis ni de baptiser ni de faire agape (οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν) en dehors de l'évêque. L'agape dont il est parlé ici ne peut être que l'agape eucharistique; « *faire agape* », *c'est la même chose que* « *faire eucharistie* ». L'acte religieux associé au baptême dans cette expression, c'est assurément la cérémonie la plus importante avec le baptême, c'est-à-dire l'eucharistie. On ne saurait objecter à cette interprétation que l'auteur a déjà dit quelques lignes plus haut que la seule eucharistie valable, c'est celle qui est présidée par l'évêque ou par son délégué. Ignace n'en est pas à une répétition près, surtout lorsqu'il s'agit de l'idée maîtresse dont s'inspirent ses lettres. D'ailleurs, si c'est une répétition, ce n'est pas une tautologie : « faire agape » est synonyme de « faire eucharistie » ; mais l'expression a peut-être une acception plus large. Les repas religieux organisés par des groupes chrétiens en dehors de l'évêque comportent bien la célébration de l'eucharistie, mais comme aux yeux d'Ignace cette eucharistie n'est pas bonne, il met l'accent dans l'expression sur l'idée de « repas fraternel » (agape), tandis qu'il parle d' « eucharistie », lorsqu'il vise surtout la partie sacrée du repas, la consécration eucharistique des aliments. Le terme « agape » ne se rencontre chez lui que dans ce passage [1]; partout ailleurs il emploie l'expression « eucharistie ».

1) On a prétendu à tort qu'il était aussi parlé de l' « agape » dans les deux passages suivants : *Ép. aux Smyrniens*, **6**. 2 : « Apprenez combien ceux qui ont des doctrines contraires à la grâce de Jésus-Christ qui est venue vers nous, sont hostiles au plan de Dieu ; ils n'ont aucun souci de l'amour, ni de la veuve, ni de l'orphelin, etc. (περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφάνου etc.), — et ch. **7**. **1** : « Ceux donc qui contredisent le don de Dieu meurent au

Mais si l'agape et l'eucharistie se confondent encore dans les églises sur lesquelles nous renseigne Ignace, le repas proprement dit semble déjà réduit à une simple cérémonie religieuse, au moins dans les assemblées générales de la communauté. *L'eucharistie y est si bien l'élément essentiel de l'agape, qu'en elle se concentre le repas tout entier.* J'ai déjà exposé plus haut, à propos de l'Épître de Pline à Trajan, les raisons d'ordre matériel qui rendaient cette simplification inévitable. Pour Ignace la célébration de l'eucharistie comporte simplement la participation au pain et à la coupe. Qu'est-ce donc qui fait à ses yeux la valeur capitale de cet acte si simple?

Ép. aux Éphésiens, **20.** 2 : Réunissez-vous individuellement tous ensemble en commun, selon la grâce et par le fait de votre nom [de chrétiens], en une seule foi et en Jésus-Christ....., pour obéir à l'évêque et au conseil des presbytres inséparables d'esprit, et *rompez un seul pain* (ἕνα ἄρτον κλῶντες), qui est[1] un médicament d'immortalité, un antidote de la mort, et qui fait vivre pour toujours en Jésus-Christ. »

Ép. aux Magnésiens, **1.** 2 : « Je glorifie[2] les églises et je prie pour que s'y fasse l'union de chair et d'esprit du Christ, qui nous fait vivre pour toujours[3], l'union de foi et d'amour, préférable à tout... »

milieu de leurs contestations ; il leur serait avantageux d'aimer (συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν), afin de ressusciter ». — Il est clair que dans ces deux passages ἀγάπη et ἀγαπᾶν) doivent s'entendre au sens propre : « amour », « aimer » et non au sens figuré. Ignace reproche aux hétérodoxes leurs divisions, leur esprit querelleur, la négligence des devoirs d'assistance pratique au profit de controverses doctrinales, et il leur dit : « Vous feriez mieux d'avoir plus d'amour mutuel », en se servant pour cela du terme usuel dans le grec chrétien primitif.

1) M. Zahn, dans son édition des Epp. d'Ignace, lit ὅς ; M. Lightfoot, dans sa magnifique édition, corrige en ὅ, d'après la traduction latine et le texte de la longue recension, c.-à-d. du remaniement postérieur des Epp. Le texte arménien est incertain. Le neutre signifierait que c'est l'action de rompre un seul pain qui procure l'immortalité; le masculin rapporte l'effet directement au pain. Chez un écrivain aussi incorrect qu'Ignace cette différence de forme n'a pas grande importance. Le pain, s'il n'était pas rompu en commun, n'aurait pas sa valeur et, d'autre part, c'est bien l'absorption du pain qui communique au fidèle la vertu acquise dans la fraction en commun.

2) Je ne vois pas pourquoi M. Zahn remplace le terme ᾄδω attesté par les mss. et les versions pour y substituer : ἰδών.

3) Littéralement : « le vivre de nous pour toujours », τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν (et non ἡμᾶς) ζῆν.

Ép. aux Philadelphiens, 4 : « Hâtez-vous d'user d'une eucharistie unique ; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ et une seule coupe pour faire l'unité de son sang (μία γὰρ σάρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ) ; il n'y a qu'un seul autel, comme un seul évêque avec le conseil de presbytres et les diacres, mes compagnons de service. Ainsi vous agirez selon Dieu. »

Ép. aux Smyrniens, 7. 1 : « Ils (c.-à-d. les hétérodoxes) s'abstiennent d'eucharistie et de prière, parce qu'ils ne professent pas que l'eucharistie est la chair de notre sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée. »

Ces passages s'accordent à mettre en lumière la valeur essentielle de l'eucharistie pour Ignace : en elle s'affirme l'union de la communauté. Il faut avoir une seule foi et rompre un seul pain, étant tous réunis autour de l'évêque lequel ne fait lui même qu'un avec les presbytres et les diacres sur la terre, avec le Christ et avec Dieu au ciel. Voilà pourquoi on ne doit pas continuer à faire des quantités d'eucharisties particulières, mais il ne doit y en avoir qu'une seule dans la communion avec l'évêque[1]. *Le repas eucharistique est donc avant tout pour Ignace la manifestation de l'unité des chrétiens entre eux, dans la foi au Christ et à Dieu le Père.*

Pour Ignace comme pour Justin le pain de l'eucharistie n'est pas une nourriture vulgaire. Il procure la vie en Jésus Christ, l'immortalité. On remarquera cependant que nulle part dans ces passages Ignace ne dit expressément que le pain soit la chair de Jésus-Christ et que la coupe contienne son sang. Il dit qu'il ne doit y avoir qu'une seule eucharistie, parce qu'il n'y a qu'une seule chair du Christ et que l'on doit boire à la même coupe pour *faire l'unité* (εἰς ἕνωσιν et non καθ' ἑνότητα) du sang du Christ. Ailleurs c'est l'eucharistie elle-même qui est dite chair du Christ. Il n'y a encore aucune précision dans les termes. C'est ici surtout qu'il importe de ne pas oublier combien le langage d'Ignace est métapho-

1) Il importe de ne pas oublier que chaque communauté avait son évêque ou ses évêques. Il n'y avait pas de diocèse.

rique. Il y en a des exemples frappants précisément à propos des expressions qui nous occupent. Dans l'*Epître aux Romains* (7. 3) il s'écrie :

« Je ne prends pas plaisir à une nourriture périssable ni aux jouissances de cette vie. Je veux du pain de Dieu, c'est-à-dire[1] de la chair de Jésus-Christ, qui est de la semence de David, et je veux comme boisson son sang, c'est-à-dire un amour incorruptible. »

Le pain de Dieu, c'est-à-dire le pain eucharistié, est la chair de Jésus-Christ au même titre que le sang est amour ; le parallélisme souligne la métaphore. Un peu plus haut, au ch. 4, v. 1 l'écrivain exalté, possédé de la soif du martyre, s'est écrié : « Je suis froment de Dieu et je suis moulu par les dents des bêtes féroces, afin « que je sois trouvé pur grain du Christ ». Il est clair qu'Ignace ne prétend pas être réellement du froment, ni devenir réellement du pain. Dans l'*Epître aux Tralliens*, 8, 1 il écrit ceci : Reconstituez-vous dans la foi, ce qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, ce qui est le sang de Jésus-Christ (ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα I. X.). Ici encore le sang du Christ, c'est l'amour ; la chair du Christ, c'est la foi. Dans le passage de l'*Epître aux Magnésiens* transcrit plus haut, l'union de chair et d'esprit (et non du sang) du Christ est assimilée à l'union de foi et d'amour. Dans l'*Epître aux Philadelphiens*, 5, 1 Ignace écrit qu'il se « réfugie en l'évangile comme en la chair du Christ » (προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ).

Nous avons épuisé ainsi tous les passages où il est question de chair ou de sang. A moins de les lire à travers le dogme eucharistique de l'Église catholique du Moyen Age, personne ne songera à interpréter ces expressions dans un sens réaliste. Toutefois il est non moins certain que pour Ignace le pain de l'eucharistie est chair du Christ. Ce qu'il reproche aux hétérodoxes, c'est-à-dire aux chrétiens d'Asie qui ne pensent pas comme lui, c'est de ne pas admettre qu'il

1) Nous lisons : ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ (et non ὅς) ἐστιν σάρξ I. X.

en soit ainsi ; à ses yeux, dès lors, ils ne peuvent pas prendre part à une véritable eucharistie (*Smyrniens*, 7. 1, cité plus haut). Il ne s'agit donc pas pour lui d'une simple métaphore de style. Il attache une grande importance à sa valeur religieuse : unité de foi, unité d'amour, unité organique de la communauté, une seule chair du Christ, un seul sang du Christ, tout cela se tient dans son esprit, sans lien dialectique, — car il n'est pas théologien —, dans la fulguration de l'image et sans aucun besoin d'en préciser la substance comme il arrive si souvent aux croyants, dans la sereine assurance d'un mysticisme, pour lequel les visions idéales de l'âme ont une valeur indépendante des réalités matérielles. On remarquera que nulle part il ne s'occupe du contenu de la coupe ; il parle, et encore très rarement, de ποτήριον (coupe), de πόμα (boisson). La nature de cette boisson ne l'intéresse pas. C'est l'acte de rompre en commun un même pain qui est l'essentiel. Pour le reste on a l'impression que sa pensée est encore flottante. L'équation du pain et du vin avec la chair et le sang du Christ lui vient de ses maîtres, de l'apôtre Paul. Il a hérité de l'idée mystique paulinienne sur l'Église qui est le corps du Christ et qui doit être une comme le corps du Christ est un. Il réflète aussi quelque peu la doctrine du IVe Évangile sur la chair du Christ qui est un aliment de vie, quoiqu'il n'y ait aucune indication qu'il ait connu cet évangile ; mais la doctrine d'une chair divine qui donne la vie n'a pas été inventée par le quatrième évangéliste. Il entraîne tout cela dans le torrent impétueux de sa passion ecclésiastique.

De tout ce qui précède il résulte que pour Ignace : *le pain de l'eucharistie est un aliment de vie immortelle*, *la chair du Christ au sens mystique*, *mais à condition que la communauté entière y participe dans l'union ecclésiastique*. Mais il s'en faut que tous les chrétiens d'Asie Mineure partagent cette manière de voir. Il y en a qui se refusent à voir dans l'eucharistie la chair du Christ.

Après avoir noté ce qu'il y a dans ce témoignage d'Ignace, il

importe au moins autant de signaler ce que l'on n'y trouve pas :

1° *Aucune allusion à l'institution de l'eucharistie par le Christ.* C'est là un fait très remarquable chez un auteur d'un caractère ecclésiastique aussi prononcé. Ce grand défenseur de l'unité chrétienne se manifestant dans l'eucharistie célébrée en accord avec l'évêque, ce pourfendeur d'hétérodoxes qui leur reproche de faire bande à part et de ne pas prendre part à l'eucharistie, ne songe pas une seule fois dans les sept lettres à invoquer l'institution de l'eucharistie par le Christ et l'ordre donné aux disciples de renouveler la Cène en souvenir de leur maître. L'eucharistie n'est à aucun degré pour lui une commémoration de la mort du Christ. On se serait attendu à autre chose de la part d'un chrétien qui a subi l'influence de saint Paul.

2° *Aucune trace de l'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice.* Cela paraît d'autant plus étonnant qu'Ignace, nous l'avons vu, assimile le lieu de réunion des chrétiens à un temple, à un autel [1]. Cette comparaison aurait dû suggérer naturellement le rapprochement des oblations chrétiennes et des sacrifices. Or, il n'en est rien. A plus forte raison n'y a-t-il aucune attribution d'un caractère expiatoire ou rédempteur à l'eucharistie. Et cependant Ignace enseigne que Jésus est mort pour ses disciples. Sans en chercher d'autres preuves il suffit de rappeler le passage, cité plus haut, de l'*Epître aux Smyrniens*, 7. 1 : « la chair de notre sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée ». Ce passage est d'autant plus topique qu'il est une détermination de la chair du Christ à propos de l'eucharistie. La doctrine de la mort expiatoire est rappelée, mais elle n'est pas mise en relation avec l'acte eucharistique lui-même. Ignace est simplement préoccupé de rappeler la réalité de la chair, de la passion et de la résurrection de Jésus, à des adversaires qui étaient plus ou moins

1) Voir plus haut p. 33, note.

docètes et qui la niaient. La conception du repas eucharistique en tant que repas de communion des fidèles entre eux et avec le Christ vivant est encore tellement prépondérante dans la société chrétienne à laquelle appartient Ignace, qu'elle écarte toute autre interprétation.

7

CLÉMENT ROMAIN

Clément Romain dans l'*Epître aux Corinthiens*[1] ne semble pas à première vue apporter de contingent à notre enquête. Il ne parle pas directement de l'eucharistie. Son témoignage cependant me paraît avoir une grande valeur. Il corrobore et complète de la façon la plus intéressante celui d'Ignace.

On sait que son épître écrite à Rome dans les toutes dernières années du Ier siècle a été provoquée par les désordres qui troublaient la communauté chrétienne de Corinthe. Les fidèles ont destitué les épiscopes, parce que ceux-ci prétendaient les astreindre à de certaines règles qui ne leur convenaient pas. Les chapitres **40** à **44** nous renseignent à ce sujet :

Dieu a ordonné d'accomplir toutes choses avec ordre et à des moments déterminés (**40**. 1). Il a ordonné notamment que les oblations et les services publics se fassent, non pas au hasard et en désordre, mais aux temps et aux heures fixés (*τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ ὡρισμένοις καίροις καὶ ὥραις*) (**40**. 2). Lui-même a décidé dans sa volonté souveraine où et par qui ces services seraient accomplis, afin que tout se fasse saintement selon ses commandements (**40**. 3). Ceux donc qui font leurs oblations aux temps prescrits lui sont agréables et sont bienheu-

1) L'écrit appelé *IIe Épître de Clément aux Corinthiens* n'ayant aucun droit à ce titre, je désigne la Ire Épître sous le nom d' « Épître aux Corinthiens » tout court.

reux (**40**. 4). Car des fonctions spéciales ont été réservées au souverain sacrificateur et une place particulière a été assignée aux sacrificateurs et des services (διακονίαι) spéciaux incombent aux lévites. Quant à l'homme du peuple il est astreint aux règles pour le peuple (ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται) (**40**. 5). Que chacun donc adresse les actions de grâces à Dieu (εὐχαριστείτω, c'est-à-dire célèbre l'eucharistie) à son propre rang, en bonne conscience, sans enfreindre la règle fixée pour sa fonction, d'une façon vénérable (**41**. 1). Les différents genres de sacrifices ne se célèbrent pas n'importe où, mais seulement à Jérusalem et ici même uniquement à l'entrée du temple devant l'autel, après que l'oblation a été inspectée par le souverain sacrificateur et par les fonctionnaires de service (**41**. 2). Ceux qui enfreignent ces règles sont punis de mort (**41**. 3). Eh ! bien les apôtres, qui tenaient leur autorité du Christ, lequel la tenait lui-même de Dieu, ont institué partout des hommes éprouvés comme évêques et comme diacres (**42**. 1-4). Ils ont agi comme l'avait fait en son temps Moïse, lorsqu'il décida lesquels de ses coreligionnaires rempliraient les fonctions sacerdotales (**43**. 1-6). Prévoyant qu'il y aurait des compétitions pour l'épiscopat, ils ont établi des dispositions[1] pour que des hommes éprouvés recueillent la charge après la mort de ceux qu'ils avaient institués (**44**. 1-2). « Nous ne pensons pas qu'il soit juste de « destituer ceux qui ont été établis par eux ou, ensuite, par « d'autres hommes estimables avec l'approbation de toute « l'église, alors qu'ils ont rempli leurs fonctions sans repro- « che, au service du troupeau du Christ, avec modestie, avec « douceur et dignité, et que, pendant longtemps, tout le « monde en a rendu bon témoignage (**44**. 3). Car ce n'est pas « un petit péché, si nous destituons de l'épiscopat ceux qui « ont présenté d'une façon irréprochable et sainte les obla- « tions[2] ».

1) Je propose de lire ἐπιτομὴν au lieu de ἐπιδομήν, qui n'existe pas, ou de ἐπινομὴν qui ne donne aucun sens acceptable.

2) C'est ainsi qu'il faut traduire : ἐὰν τοὺς προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς

Il était nécessaire de donner tout au long cet extrait, afin de bien saisir la situation. Le conflit entre les épiscopes destitués et la majorité des fidèles porte sur la présentation des offrandes à l'eucharistie. Les séditieux entendent continuer à apporter leurs offrandes quand cela leur convient et à faire des services quand cela leur plaît. Les épiscopes, au contraire, ont eu la prétention de les obliger à se présenter seulement à certains jours et à certaines heures qu'ils ont fixés d'avance. Ceci est parfaitement clair. On voit moins nettement si les chrétiens de Corinthe prétendaient aussi célébrer des eucharisties avec ces oblations en se passant du concours de leurs épiscopes. Il semble bien cependant qu'il en est ainsi. Au ch. **40**, v. 2, ce ne sont pas seulement les oblations que Dieu, d'après Clément, interdit de faire en dehors des temps prescrits, mais aussi les λειτουργίαι, c'est-à-dire les services de la communauté associés à ces oblations. De quels service peut-il s'agir ici, sinon des services de l'eucharistie? Si cela n'était pas, pourquoi Clément insisterait-il sur le fait que Dieu a fixé « où et par qui » ces services seraient accomplis (**40**. 3)? pourquoi en appellerait-il à l'exemple du culte lévitique? pourquoi ferait-il valoir que d'après la loi de Dieu les sacrifices ne pouvaient s'accomplir que devant l'autel du temple de Jérusalem, et non pas n'importe où (**41**. 2)? pourquoi intimerait-il aussi sévèrement à chacun de se tenir à sa place pour eucharistier et de ne pas s'arroger des droits qui ne lui appartiennent pas (**41**. 1)? pourquoi enfin prononcerait-il cette grave parole, qui retentit comme une sonnerie anticipée de cléricalisme dans ces églises primitives encore toutes démocratiques : « le laïque (c'est-à-dire le simple fidèle qui n'est revêtu d'aucune dignité

ἀποβαλῶμεν. Il ne s'agit pas des « dons de l'épiscopat » au sens de χάρισμα. Ce sens est grammaticalement inadmissible ; προσφέρειν signifie : « apporter, présenter » et δῶρον signifie : « don » au sens de « cadeau ». Dans les LXX ce mot est employé *Genèse*, **4**. 4 pour désigner les sacrifices de Caïn et d'Abel. Cfr. *Lévitique*, **1**. 2 ; *Matth.*, **15**. 5. Les épiscopes faisaient l'oblation des dons apportés par les fidèles à l'église pour l'eucharistie et l'assistance des indigents (*vide supra*, p. 15, le témoignage de Justin).

ecclésiastique) est lié par les règles des laïques » (40. 5), si ce n'est parce que les chrétiens de Corinthe, même laïques, prétendaient pouvoir se passer du concours de leurs épiscopes pour eucharistier?

Nous nous trouvons donc à Corinthe, à la fin du Ier siècle, en présence d'une situation exactement semblable à celle que les Épîtres d'Ignace nous ont révélée dans les églises d'Asie Mineure quelques années plus tard, au début du IIe siècle. Le parti ecclésiastique entend régulariser et réglementer la liberté d'eucharistier qui existe dans les communautés. De même qu'Ignace fulmine contre les chrétiens d'Asie qui célèbrent des agapes ou des eucharisties sans le concours de l'évêque ou de son délégué ou en dehors du lieu de réunion officiel de l'église assimilé à un autel, de même Clément censure sévèrement les chrétiens de Corinthe qui prétendent apporter leurs oblations et célébrer l'eucharistie en dehors des règlements établis par les évêques. Cette concordance de deux témoignages absolument indépendants l'un de l'autre est extrêmement instructive. *C'est la même lutte entre les eucharisties privées et l'eucharistie ecclésiastique.*

Comment se célébrait l'eucharistie à Corinthe? Était-ce encore un repas religieux? Était-ce déjà un rite? Clément ne le dit pas. Le mot « agape » ne paraît même pas dans l'Épître. Alors que tous les arguments lui sont bons pour stigmatiser la conduite des séditieux, il ne les accuse nulle part de se soustraire à la nouvelle réglementation épiscopale sur les services eucharistiques afin de pouvoir faire bonne chère dans leurs banquets religieux. C'est donc qu'il n'y avait rien à reprendre à cet égard dans leur conduite. D'autre part, l'acte eucharistique n'est pas encore pour eux un rite incorporé au culte de la communauté, puisqu'ils prétendent l'accomplir chaque fois qu'il convient à un certain nombre d'entre eux. La tentative des épiscopes d'en réglementer la célébration ne peut assurément pas, en elle-même, être assimilée à une intégration de l'eucharistie dans le culte régulier, mais elle y tend et doit aboutir à cette conséquence. L'Épître

de Clément aux Corinthiens nous reporte ainsi à la même situation transitoire dont témoignent les Épîtres d'Ignace : *l'agape y est déjà réduite à un simple acte eucharistique, dont le parti ecclésiastique est porté à faire un rite, tandis que d'après l'usage courant c'est encore une cérémonie sociale indépendante du culte proprement dit.*

Mais tandis qu'Ignace, idéaliste et mystique, invoque à l'appui de sa thèse des considérations d'ordre spirituel et sentimental sur l'unité de la chair du Christ, la communion dans la foi et dans l'amour, l'homme d'église romain, plus positif, plus pratique, habitué par son éducation à l'autorité des textes et de la tradition, en appelle tout bonnement aux institutions cultuelles, aux λειτουργίαι de l'Ancienne Alliance. Dieu a parlé; il a ordonné que les sacrifices lui soient offerts seulement dans son temple et par le ministère des sacrificateurs qu'il a établis à cet effet. A chaque catégorie d'entre eux il a assigné ses fonctions ; le laïque n'a qu'à se tenir à sa place. L'esprit romain s'affirme déjà ici dans toute sa puissance.

Cette assimilation des épiscopes et des diacres aux sacrificateurs et lévites de l'Ancienne Alliance implique *l'assimilation des oblations et des eucharisties chrétiennes à des sacrifices*, que nous avons signalée chez Justin[1]. Mais hâtons-nous d'ajouter qn'elle n'est pas encore poussée bien loin ni approfondie. C'est plutôt un argument d'avocat employé par Clément pour justifier sa thèse cléricale de l'autorité des épiscopes qu'une thèse théologique mûrement réfléchie. En d'autres termes, ce qui lui tient à cœur, c'est bien plutôt la discipline ecclésiastique que le caractère sacrificiel de l'eucharistie.

Aussi n'y a-t-il chez lui, *pas plus que chez Ignace, la moindre allusion au caractère expiatoire de ce sacrifice eucharistique.* Les oblations sont des dons (δῶρα), voilà tout. Apportées par les fidèles elles doivent être présentées par les dignitaires

1) *Vide supra*, p. 19.

de la communauté sous peine de n'avoir aucune valeur. Mais, même pour le sacerdotaliste Clément, il ne s'agit que d'une présentation, c'est-à-dire d'une consécration à Dieu qui confère à l'oblation un caractère sacré[1]. En quoi consistaient ces dons ? Clément ne le dit pas. La nature générale de l'expression semble exclure l'idée que c'étaient simplement du pain et du vin ; ils comprenaient probablement toute sorte de choses qui pouvaient être utiles à la communauté, comme nous l'avons déjà constaté chez Justin.

Contrairement à Ignace, *Clément ne dit rien de l'assimilation des éléments de l'eucharistie à la chair et au sang du Christ.* Assurément il n'était pas obligé d'en parler, puisqu'il ne discute pas la nature de l'eucharistie. On ne saurait par conséquent tirer de son silence des conclusions rigoureuses. Il n'en est pas moins étrange qu'il n'ait pas invoqué cet argument à l'appui de sa thèse que seuls les dignitaires pouvaient célébrer une eucharistie agréable à Dieu. C'était tout indiqué. Je suis donc plutôt tenté de supposer qu'il ne l'admettait pas ou, en tous cas, qu'il n'y attachait pas grande importance.

Ce qui est plus significatif encore, c'est que, *pas plus qu'Ignace, Clément ne mentionne l'institution de l'eucharistie par Jésus.* Ici nous pouvons bien affirmer qu'il n'en avait pas connaissance. Ce Romain, qui invoque, par analogie avec l'Ancienne Alliance, de prétendues règles laissées par les apôtres pour la désignation des dignitaires ecclésiastiques — règles qu'il aurait sans doute été bien embarrassé de préciser — n'aurait pas manqué d'en appeler à l'institution de l'eucharistie par Jésus et de signaler l'ordre donné aux apôtres de renouveler ce repas en souvenir de leur Maître, s'il en avait eu connaissance.

1) **36.** Jésus-Christ est lui-même τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν. Il est celui qui les consacre à Dieu, non pas la victime.

8

LA DIDACHÉ

Le témoignage de la *Didaché* a pour nous une valeur de premier ordre. Contemporaine des écrits de Clément et d'Ignace, puisque sous la forme où nous la possédons elle doit remonter aux abords de l'an 100, elle a, surtout dans ses parties les plus anciennes un parfum du terroir chrétien primitif comme il ne s'en trouve guère que dans les meilleurs éléments des évangiles synoptiques. Aucune influence de l'esprit grec, aucune déformation sous l'action d'un système théologique, rabbinique ou alexandrin. S'il y a chance de trouver une attestation de la pratique eucharistique dans les communautés galiléennes du Ier siècle, c'est ici.

Je transcris littéralement les passages qui nous intéressent :

9. 1. Au sujet de l'action de grâces (eucharistie), rendez grâces (eucharistiez) ainsi :

V. 2. d'abord au sujet de la coupe : nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit gloire pour l'éternité!

V. 2. (ensuite) au sujet du morceau de pain rompu : nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit gloire pour l'éternité!

V. 4. De même que ce morceau de pain était dispersé sur les collines et qu'il est devenu un après la réunion (des grains de blé qui le constituent), que de même ton église soit réunie des limites de la terre dans ton royaume. Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ pour l'éternité!

V. 5. Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, sinon ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur. Car c'est à ce propos que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ».

10. 1. Après que vous vous serez rassasiés (littéralement : remplis), rendez grâces ainsi :

V. 2. Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour ton saint nom, que tu as fait demeurer dans nos cœurs, et pour la science (gnose) et la foi

et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur. A toi soit gloire éternellement!

V. 3. C'est toi, Souverain tout puissant, qui as créé toutes choses à cause de ton nom, qui as donné nourriture et boisson aux hommes pour qu'ils en jouissent, afin qu'ils te rendent grâces; mais à nous tu as donné nourriture spirituelle et boisson et vie éternelle par ton serviteur.

V. 4. Avant tout nous te rendons grâces de ce que tu es puissant, toi. A toi soit gloire éternellement!

V. 5. Souviens-toi, Seigneur, de ton église pour la délivrer de tout mal et pour la rendre parfaite dans ton amour. Et réunis-la, sanctifiée, des quatre points cardinaux (littéralement : des quatre vents) dans ton royaume que tu as préparé pour elle. Car à toi est la puissance et la gloire éternellement!

V. 6 Que la grâce vienne et que ce monde passe! Hosanna au dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! S'il ne l'est pas, qu'il fasse repentance. Maran atha! Amen!

V. 7. Laissez les prophètes rendre grâces comme ils voudront.

11. 9. Tout prophète qui dresse une table en état d'inspiration, ne mangera pas (lui-même) de ce qu'elle porte. Sinon, c'est un faux prophète.

14. 1. Quand vous serez réunis le jour du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir au préalable confessé vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur.

Il y a ici une riche moisson d'observations à recueillir :

1° *L'eucharistie est ici un véritable repas*, quoique le nom d'« agapes » ne soit pas prononcé. Les mots μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, « après vous être remplis ou rassasiés » sont formels. Il est tout à fait arbitraire de séparer les chap. **9** et **10** et de dire que dans le premier il s'agit de l'agape et dans le second de l'eucharistie. Il est dit expressément au début du ch. **9** : « Au sujet de l'eucharistie eucharistiez ainsi ». Il s'agit d'un seul et même acte religieux, rangé dans une même catégorie avec le baptême, les jeûnes et la prière (ch. **7** et **8**). Le ch. **9** mentionne les prières à prononcer au début du repas, le ch. **10** celles qui doivent être dites à la fin. Il n'y a pas lieu de discuter une autre interprétation, tant celle-ci s'impose. La seule objection qui ait une valeur, c'est celle qui se fonde sur l'appel de ch. **10**, v. 6 : « si quelqu'un est

saint, qu'il vienne! S'il ne l'est pas qu'il fasse repentance ». Ces paroles, dit-on, ne conviennent pas à la fin de l'eucharistie; dans la liturgie ultérieure l'exclusion des indignes précède le rite eucharistique; elle n'aurait pas de raison d'être après. Assurément. Mais il n'est pas question ici de l'exclusion des indignes. Il en est parlé ailleurs : la confession des fautes, la réconciliation des chrétiens qui ont des différends entre eux, doit avoir lieu *avant* l'eucharistie (voir **14**. 1 où il faut lire : προεξομολογησάμενοι et v. 2) et déjà au ch. **9**. v. 5 il a été dit sous une forme très énergique que seuls sont admis ceux qui ont reçu le baptême chrétien. L'appel final du ch. **10**. v. 6 ne vise plus l'admission au repas, mais l'entrée dans l'Église. Cela ressort nettement du contexte : la prière qui termine l'eucharistie a un caractère eschatologique très marqué ; on prie Dieu de réunir des quatre points cardinaux dans son Royaume l'Église sanctifiée; on Lui demande que le monde présent passe; on acclame le retour du Messie glorifié sur la terre et l'on ajoute : « ceux qui sont saints, qu'ils viennent », c'est-à-dire qu'ils se joignent à elle: « quant à ceux qui ne le sont pas, qu'ils fassent repentance », pour être dignes d'y entrer. Il ne s'agit pas ici de pénitence pour les chrétiens qui ont commis des fautes, mais de l'appel à la repentance que la prédication évangélique adresse à tous les hommes pour leur salut.

2° *Le repas eucharistique est un repas d'une simplicité élémentaire, dont le caractère est avant tout spirituel.* La *Didaché* ne mentionne pas d'autres aliments que du pain et de la boisson, sans spécifier laquelle. Y en avait-il d'autres? C'est possible. Il est dit, en effet, au ch. **11**, v. 9, que le prophète qui fera dresser une table, par où il faut entendre sans doute une table eucharistique, ne devra pas manger de ce qu'il y aura dessus. Cette prescription, comme plusieurs autres du même genre, est destinée à protéger les communautés contre les faux prophètes qui cherchent à bien vivre à leurs dépens[1].

1) Voir les versets 8 à 12.

S'il n'y avait eu sur une pareille table que du pain et du vin coupé d'eau, il n'est pas probable que les faux prophètes, avides de bonne chère, eussent été tentés d'en faire dresser pour satisfaire leurs désirs. Il est donc vraisemblable qu'il pouvait y avoir sur la table eucharistique un menu moins sommaire. Du moment qu'il s'agit d'un repas, et non d'un rite, ce serait une erreur de s'imaginer que la composition de ce repas dût être partout et toujours la même ; nous avons déjà vu que plus tard encore il y eut, dans certains milieux, des agapes dénoncées comme des festins. Mais le texte de la *Didaché* nous autorise à affirmer qu'en règle générale le repas devait être très sobre. Et, encore une fois, il ne pouvait pas en être autrement, du moment qu'il s'agit d'un repas de communauté, et non pas d'un repas privé organisé par un prophète pour un groupe de chrétiens. Même sous sa forme la plus simple un repas complet pour toute une communauté, aurait été très difficile à organiser dans une église tant soit peu nombreuse. Mais les églises syro-palestiniennes visées par la *Didaché* sont de petites communautés rurales, où l'on prélève les prémices de l'aire et du pressoir, du bétail et des moutons (**13**. 3) et où, par conséquent, les repas communautaires sont encore possibles.

D'ailleurs — et ceci est essentiel — le but du repas n'est pas de banqueter. C'est un repas religieux, qui ne se transforme en dîner complet que par une véritable altération de sa nature propre. Les prières eucharistiques sont sous ce rapport très significatives : à propos du pain on doit rendre grâces, — pour le pain? non, — pour la vie et la science que Dieu a communiquées aux chrétiens par son serviteur Jésus· (**9**. 3) ; à propos de la coupe, pour la sainte vigne de David que Dieu a fait connaître par Jésus, c'est-à-dire rendre grâces à Dieu de ce qu'il ait fait connaître par Jésus quel est le véritable peuple de Dieu (**9**. 2)[1]. Après le repas, ce n'est

1) « La sainte vigne de David, ton serviteur, que tu as fait connaître par Jésus, ton serviteur. » Que l'image soit suggérée par le vin contenu dans la coupe, c'est probable. Mais il est évident que ce n'est pas la vigne en tant que

pas non plus pour la nourriture absorbée que les convives rendent grâces, c'est de ce que Dieu habite dans leurs cœurs, de ce qu'il leur a fait connaître la science, la vie et l'immortalité par Jésus (**10**. 2). A tous les hommes Dieu a donné nourriture et boisson pour qu'ils en jouissent, mais ce qui est le privilège des convives, c'est que Dieu leur a donné une nourriture et une boisson spirituelles et la vie éternelle (**10**. 3). Voilà qui est aussi clair qu'on peut le désirer. Le repas eucharistique est avant tout un repas spirituel.

3° *Le repas eucharistique est célébré le dimanche* (**14**. 1), *mais il peut l'être aussi à d'autres jours* (**11**. 9); en effet, la table dressée à l'appel d'un prophète n'est pas la table régulière du jour du Seigneur. Mais c'est aller trop loin de prétendre que l'eucharistie fût célébrée tous les jours dans les communautés de la *Didaché*. Il n'y a aucune indication à ce sujet. C'eût été presque le communisme alimentaire. Une organisation de ce genre implique un ensemble de conséquences qui réagissent sur tous les détails de la vie. Nous en trouverions des traces dans les préceptes moraux et dans les autres prescriptions cultuelles ou disciplinaires de la *Didaché*. Il n'y en a pas. Tout au contraire, à plusieurs reprises il est parlé des obligations d'assistance à l'égard des indigents ou des coreligionnaires de passage. Le seul fait que la *Didaché*

plante productive du vin que Dieu a fait connaître par Jésus. On a voulu voir ici une allusion au sang du Christ, mais sans aucune raison à l'appui. D'autres y ont vu une forme de l'assimilation de Jésus au cep de vigne, telle qu'on la trouve dans le IVe Évangile (**15**. 1 : ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή). Mais ce langage allégorique, qui est le propre du IVe Évangile, est tout à fait étranger à la *Didaché*; la sainte vigne de David est ici quelque chose que Dieu a fait connaître, non pas *en* Jésus, mais *par* Jésus ; ce n'est pas lui-même. L'explication naturelle et très simple de cette expression est fournie par l'Ancien Testament où le peuple de Dieu est à plusieurs reprises appelé « la vigne plantée par l'Éternel »; voir *Esaïe*, **5**. 1-7 ; *Jérémie*, **2**. 21 ; *Psaume*, **80**. 9 et suiv. Justin Martyr dit expressément (*Dial.*, **110**) : « La vigne plantée par Dieu et par le sauveur Christ, c'est son peuple. » Par Jésus, Dieu a fait connaître quelle est la sainte vigne de David, c.-à-d. quel est le véritable peuple de Dieu, — idée très familière à l'esprit chrétien du Ier et du IIe siècle, dans la lutte avec les Juifs qui prétendaient que le peuple de Dieu, c'étaient eux et non les chrétiens.

recommande de se réunir pour rompre le pain en commun le dimanche implique que l'on n'avait pas coutume de le faire tous les jours.

Personne n'aurait songé à faire cette supposition, si les prières eucharistiques de la *Didaché* ne rappelaient pas les prières des repas juifs. Il importe de nous expliquer à leur sujet. Nous sommes ici au cœur même du problème.

4° *Les prières eucharistiques de la Didaché sont une ébauche de liturgie eucharistique chrétienne d'après le type des prières en usage dans les repas juifs.* Leur caractère liturgique ressort de la forme même; il suffit de les relire, avec leurs doxologies répétées (**9**. 2, 3. 4; **10**. 2, 4, 5), leur parallélisme et la teneur même de leur contenu. Cependant elles n'ont pas encore un caractère rituel, obligatoire. Les prophètes, qui sont capables de parler d'inspiration, sont libres de ne pas s'en servir. Elles sont destinées aux braves chrétiens de ces petites communautés rurales, qui avaient besoin qu'on leur signalât bien exactement ce qu'il fallait dire, parce qu'ils n'auraient pas su s'en tirer par eux-mêmes convenablement.

Elles ont un caractère juif et archaïque très prononcé. Elles sont certainement parmi les morceaux les plus anciens de la *Didaché*. Le Christ y est qualifié de παῖς θεοῦ, « serviteur de Dieu », tout comme David (**9**. 2, 3; **10**. 2, 3). La formule : « Hosanna au Dieu de David », la conservation des mots araméens « Maran atha » (« que le Seigneur vienne »), à la fin du ch. **10**, en sont des preuves très fortes. D'ailleurs quiconque est un peu familiarisé avec la genèse des prières liturgiques sait que, toujours et partout, elles sont une adaptation à des besoins nouveaux de types de prières en usage dans le milieu religieux où elles ont pris naissance. Nous avons ici une liturgie primitive en formation, non encore obligatoire, qui n'est autre chose qu'un modèle de prières du genre familier aux chrétiens d'origine juive et qu'on leur recommande de préférence à d'autres.

Ce type de prières, c'est en effet celui qui était en usage

dans les repas religieux chez les Juifs. Nous ne connaissons pas les formules complètes de ces prières à l'époque où le christianisme naquit en Palestine, mais nous savons qu'il y en avait. Notre meilleure source à cet égard est le traité des *Berakhôt* ou des formules de bénédiction, au commencement de la Mishna dans le Talmud de Jérusalem[1]. Ce traité, composé au début du IIIe siècle après J.-C., est une codification des décisions des docteurs juifs sur les divers cas où il faut appliquer ou modifier les formules de bénédiction afférentes aux diverses circonstances de la vie, notamment aux repas. Les formules elles-mêmes n'y sont pas données *in extenso*; elles sont désignées simplement par leurs paroles initiales, parce qu'elles sont connues de tous les lecteurs. Elles sont depuis longtemps fixées. Si le traité lui-même est de la casuistique rédigée au IIIe siècle, les prières auxquelles cette casuistique s'applique sont de beaucoup antérieures. Il n'est pas téméraire de supposer qu'elles étaient déjà en usage deux à trois cents ans plus tôt, dans cette population juive de Palestine dont on connaît par ailleurs la piété formaliste, ou tout au moins qu'il y en avait de semblables. Le fait est dûment certifié pour le rituel du repas pascal, dont nous nous occuperons plus loin.

Or, le traité *Berakhôt* atteste (6. 1) qu'il y avait des formules de bénédiction particulières pour les différentes espèces d'aliments : pour les fruits on disait : « Sois loué, créateur des fruits de l'arbre » etc.; toutefois le vin était

1) Voir *Traité des Berakhôt du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone*, traduit en français par *Moïse Schwab* (Paris, Maisonneuve, 1871). *Berachoth, der Mischnatractat « Segenssprüche »,* ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum N. T. mit Anmerkungen versehen, par *Paul Fiebig* (Tübingen, Mohr, 1906). Voir aussi : *Ed. von der Goltz. Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche* (Leipzig, Hinrichs, 1905) et l'édition de la *Didaché* publiée par M. *Paul Sabatier*, à Paris, chez Fischbacher. MM. von der Goltz et Fiebig ont utilisé aussi divers formulaires de prières en usage chez les Juifs à des époques beaucoup plus tardives. Je ne me crois pas autorisé à en faire état dans cette enquête.

l'objet d'une bénédiction spéciale qui commençait ainsi : « Sois loué, créateur du fruit de la vigne »; pour le pain on disait: « Sois loué, toi qui as fait sortir le pain de la terre » etc. D'après le ch. 7. 1, dès que trois personnes ont mangé ensemble, elles doivent rendre grâces en commun. Il y a donc des prières de bénédiction et de reconnaissance *avant et après le repas*. Il y avait aussi des formules de bénédiction pour les jours de fête, notamment pour le sabbat, où l'on rappelait les bienfaits de Dieu à l'égard de son peuple. Les docteurs n'étaient pas d'accord sur l'ordre respectif de ces diverses prières : l'école de Schammaï plaçait la bénédiction du jour après celle du vin, l'école de Hillel préconisait l'ordre contraire (8. 1).

Si nous rapprochons ces renseignements des prières eucharistiques de la *Didaché*, nous constatons que le contenu de ces prières est bien authentiquement chrétien, mais que le moule est non moins authentiquement juif: avant le repas eucharistique (où, nous l'avons vu, le pain et le vin seuls figurent d'une façon normale) prière de bénédiction pour le vin et pour le pain; après le repas action de grâces. C'est ainsi que faisaient les Juifs pieux, lorqu'ils prenaient des repas en commun, et aux jours de fête religieuse ces prières se compliquaient d'autres où étaient rappelés les actes de Dieu célébrés à cette occasion. C'est exactement ce que font les chrétiens de la *Didaché*. Ils n'insistent pas sur les biens matériels — le pain et le vin — mais ils rendent grâces pour les bienfaits que Dieu leur a dispensés par son serviteur Jésus et ils le prient de réaliser pour son Église le triomphe qu'Il lui a promis. Nous verrons plus loin que les prières du repas pascal renferment aussi cet élément eschatologique.

On reconnaîtra que si les prières de la *Didaché* sont modelées sur le type des prières en usage dans les repas collectifs juifs, il ne s'ensuit pas que les repas eucharistiques eussent lieu tous les jours. Leur contenu les rapproche plutôt du type de prières que les Juifs disaient aux repas collectifs des jours de fête, puisque ce ne sont pas tant les aliments pour lesquels

il est rendu grâces que les bienfaits de Dieu pour le salut des membres de l'Église.

5° *Il n'y a rien dans ces prières qui se rapporte de près ou de loin à un sacrifice.* La *Didaché* cependant n'a pas échappé à la hantise de l'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice : au ch. **14**, v. 1 il est recommandé aux fidèles de confesser leurs transgressions avant de célébrer l'eucharistie le dimanche, « afin que votre sacrifice (θυσία) soit pur ». Et c'est par un appel à une parole du prophète Malachie que cette recommandation est justifiée, procédé assez rare dans la *Didaché*. Il n'est pas improbable que l'expression et la citation aient été ajoutées au texte primitif, avec lequel elles ne cadrent pas du tout. Il y a plusieurs autres passages dans cet écrit qui suggèrent le même soupçon. Mais si cette solution paraît arbitraire, et que l'on conserve le terme comme authentique, il faut bien reconnaître qu'il s'agit ici d'un rapprochement purement superficiel et extérieur. L'idée même de l'eucharistie en tant que repas religieux spirituel exclut complètement l'idée de sacrifice. Il n'y a même aucune notion d'oblation. Le témoignage des prières est décisif à cet égard.

6° *Le caractère essentiel de l'eucharistie dans la Didaché est d'être un repas d'actions de grâces* pour les bénédictions spirituelles accordées aux chrétiens (voir plus haut, observation 2). Les fidèles commémorent ces bénédictions, car ce n'est pas l'absorption du pain et du vin qui leur fait connaître quel est le vrai peuple de Dieu (la sainte vigne de David) ou qui leur donne la γνῶσις, c'est-à-dire la connaissance profonde de la volonté de Dieu à leur égard, de son plan providentiel. Ici encore nous sommes sur un terrain purement juif. Mais n'y a-t-il pas quelque chose de plus au ch. **10** v. 3, où il est parlé de nourriture spirituelle et de vie éternelle? Ne trouvons-nous pas ici un témoignage analogue à celui de Justin et d'Ignace, pour lesquels les aliments eucharistiés n'étaient pas de la nourriture vulgaire? N'est-ce pas l'absorption de ce pain et de ce vin qui procure cette nourriture spirituelle et qui confère la vie éternelle? En aucune façon. Ces bienfaits-

là sont aussi de ceux que Dieu *a accordés* dans sa grâce par son serviteur (ἐχαρίσω); c'est un rappel d'un acte accompli une fois pour toutes dans le passé et pour lequel les fidèles bénissent Dieu à chaque eucharistie. Il n'y a ici aucune idée mystique d'une vertu communiquée aux fidèles par le pain et le vin eucharistiés. Le mysticisme de la *Didaché* est ailleurs et sous une forme très belle.

7° *Le pain de l'eucharistie dans la Didaché est le symbole de l'union entre les chrétiens qui ne doivent former qu'un seul corps.* Le fragment de la prière d'action de grâces à propos du pain (9. 4) est peut-être ce qu'il y a de plus original et de plus instructif dans le témoignage que nous analysons. De même que le pain rompu par les communiants a été fait de grains de blé qui ont poussé sur les collines à l'état dispersé et qui sont devenus un seul objet, un seul corps (ἐγένετο ἕν), en mêlant leur farine dans ce pain unique, de même l'Église, c'est-à-dire l'assemblée des chrétiens, recrutée de partout, même des extrémités de la terre, ne doit former qu'un seul tout dans le Royaume de Dieu. Voilà qui est capital. L'idée que les chrétiens ne forment qu'un seul corps n'est donc pas seulement un concept de la théologie mystique paulinienne, qui assimile l'Église au corps du Christ, ou de la théologie johannique dont l'idéalisme alexandrin proclame l'unité de l'esprit et de la vie dans le Père, dans le Verbe et dans les fidèles. Elle existe indépendamment de ces conceptions savantes, interprétations rabbiniques ou philosophiques de l'évangile ; nous la trouvons ici à l'état fruste en quelque sorte, sous la forme d'image et non d'allégorie, conforme au génie hébraïque, c'est-à-dire sous une forme qui a toutes les apparences d'une provenance plus authentiquement palestinienne. Ce témoignage de la *Didaché*, en effet, ne saurait être dérivé de celui de Paul ou de celui du quatrième évangéliste ; il y a un abîme entre la notion du christianisme tout évangélique de la *Didaché* et celles des deux grands penseurs qui ont donné à l'Évangile ses premières expressions théologiques. Il a sa valeur propre. L'idée qu'il représente est la même que celle

que nous trouverons chez Paul et chez le quatrième évangéliste ; c'est la forme en laquelle elle est rendue qui seule diffère. On est donc autorisé à penser que l'idée est antérieure aux diverses expressions, indépendantes les unes des autres, sous lesquelles elle nous est parvenue.

Et ce qui complète l'originalité et la valeur de ce témoignage, c'est qu'il est indépendant également de celui des évangiles synoptiques. Car :

8° *Il n'y a dans l'eucharistie de la Didaché aucun souvenir de l'institution par Jésus, aucune trace d'une commémoration de la mort de Jésus. aucune allusion à la chair ou au corps et au sang de Jésus.* Voilà encore un ensemble de constatations extrêmement importantes et qui ne sont pas sujettes à discussion. Il y avait donc tout un groupe d'églises, dans la région même où la religion chrétienne est éclose, pour lesquelles la chair et le sang de Jésus étaient sans aucune relation avec l'eucharistie[1].

1) Si l'on veut voir ce que ce même texte est devenu, lorsqu'on a voulu le mettre d'accord avec les écrits du Nouveau Testament et la dogmatique de l'Église à la fin du IIIe siècle, il n'y a qu'à lire les passages correspondants des *Constitutions apostoliques* (VII, 25) : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie que tu nous a fait connaître par Jésus, ton serviteur, par lequel tu as créé toutes choses et tu veilles à toutes choses, et que tu as envoyé afin qu'il devînt homme pour notre salut, auquel tu as permis de souffrir et de mourir et que tu as ressuscité pour le glorifier selon ton bon plaisir, que tu as fait asseoir à ta droite et par lequel tu nous a promis la résurrection d'entre les morts... Nous te rendons encore grâce, ô notre Père, pour le précieux sang du Christ qui a été répandu pour nous, et pour son précieux corps dont nous réalisons ici les répliques, lui-même nous ayant prescrit d'annoncer sa mort », etc.

9

LE QUATRIEME ÉVANGILE

Le témoignage du IVe Évangile nous reporte approximativement vers la même époque que celui des Épîtres d'Ignace et dans le même milieu chrétien d'Asie-Mineure[1], mais la nature et les conditions de son témoignage sont bien différentes. Ignace, pauvre théologien, est un homme d'action, avant tout préoccupé du côté pratique de l'organisation chrétienne naissante ; pourvu que tous les membres de chaque communauté s'unissent dans une même eucharistie avec l'évêque et les presbytres, il est satisfait. Il ne voit pas plus loin. Le quatrième évangéliste, au contraire, n'a aucun souci d'organisation ecclésiastique. C'est un penseur, un mystique idéaliste, uniquement attaché à l'idée, ayant à cœur de prouver aux Juifs, particulièrement aux Juifs hellénisés, que la parole du Christ c'est la Parole de Dieu, rendue sensible et vivante pour tous les hommes capables de saisir la vérité. Il s'adresse à un petit groupe d'élite. Des formes rituelles ou ecclésiastiques de l'eucharistie, il n'a cure ; la

1) Le IVe Évangile est originaire de la région éphésienne et date vraisemblablement du premier quart du second siècle. Pour toutes ces questions critiques je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage sur *Le IVe Évangile, son origine et sa valeur historique* (Paris, Leroux), notamment p. 324 et suiv. de la 2e édition.

seule chose qui l'intéresse, c'est de justifier pour l'esprit ce qui dans l'eucharistie, telle qu'on la pratique parmi les disciples du Christ, paraît le plus difficile à concilier avec les principes de la théologie dans laquelle il veut couler la tradition chrétienne ; et il le fait de cette façon voilée, sous cette forme enveloppée et lucide qui lui sont familières.

Le premier fait qui frappe le lecteur, c'est que le *quatrième évangéliste non seulement ne mentionne pas l'institution de l'Eucharistie par Jésus, la veille de sa mort, mais passe même complètement sous silence la Cène de Jésus et de ses apôtres*. Il agit ainsi de propos délibéré. On a surabondamment établi, en effet, qu'il a connu la tradition des synoptiques. Lui-même décrit (ch. 13) un repas pris par Jésus avec ses apôtres, immédiatement avant son arrestation et avant la fête de Pâque, au cours duquel Jésus annonce la trahison de Judas, tout comme dans la version des synoptiques. S'il ne relate pas la Cène, c'est qu'il n'a pas voulu le faire. Nous n'avons pas à discuter ici pour quelles raisons.

Ce n'est pas qu'il ignore l'existence de l'eucharistie, ni parce qu'il ne la rattache pas à Jésus. Au contraire, il en fait l'objet d'un des chapitres les plus importants de son évangile (ch. 6) et lui fait donner par Jésus lui-même une consécration plus éclatante que dans aucun des synoptiques. Mais il la rattache au miracle de la multiplication des pains. Dès l'antiquité on a reconnu que le discours de Jésus aux Juifs après la multiplication vise expressément l'eucharistie : tout le développement sur « manger la chair et boire le sang » du Christ n'a de sens que dans cette acception. Ce miracle est un signe (σημεῖον, 6. 14), ce qui implique dans la langue de l'évangéliste qu'il faut en chercher le sens caché et la valeur profonde. L'emploi réitéré du terme εὐχαριστήσας (6. 11, 23), le fait que le repas de la foule a lieu aux approches de Pâque (v. 4)[1], le soin avec lequel on recueille les morceaux

1) Même si les mots τὸ πάσχα sont une glose introduite dans le texte, l'expression ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων suffit à désigner clairement la fête par excellence

de pain après le repas (κλάσματα, v. 13, même expression que dans la Didaché) sont autant d'indications discrètes pour mettre le lecteur sur la bonne voie. Il est probable, d'ailleurs, que déjà avant la rédaction du IVe Évangile il y avait dans la tradition évangélique une tendance à assimiler la multiplication des pains à un repas eucharistique[1].

Voyons donc quel est ce discours de Jésus, dans lequel l'évangéliste expose sa conception de l'eucharistie et la justifie[2]. Il est très clair, à la condition que l'on se reporte à la théologie de l'époque et que l'on veuille bien faire abstraction de toutes les doctrines que les églises chrétiennes ont échafaudées sur ces textes, bien des siècles plus tard.

La foule rassasiée (**6**. 12), impressionnée par le miracle, est portée à reconnaître en Jésus le Messie et à le faire roi. Mais il se soustrait à ces hommages (vv. 14 et 15). Elle le

des Juifs, la Pâque. Il faut bien que l'évangéliste ait une raison de mentionner ce détail, qui n'a aucune relation directe avec le récit.

1) La relation entre le récit de la multiplication dans le IVe Évangile et dans les synoptiques est évidente. *Jean*, **6**. 10, indique le même nombre de participants que *Matth.*, **14**. 21 et *Marc*, **6**. 44, *Luc*, **9**. 14. De part et d'autre le récit de la marche sur les eaux est intercalé dans celui de la multiplication. *Jean*, **6**. 30 la foule, après la multiplication (!), demande à Jésus un miracle tout comme dans *Matth.*, **16**. 1 et Marc, **8**. 11. — Or déjà dans les récits des synoptiques il y a comme des invitations à interpréter le repas miraculeux dans le sens d'un repas eucharistique : *Matth.*, **14**. 19, Jésus « ayant pris les cinq pains et les deux poissons leva les yeux au ciel (ce qui correspond à une prière), les bénit (εὐλόγησεν), les rompit (κλάσας) et les donna aux disciples et ceux-ci [les distribuèrent] à la foule. » Les disciples jouent ici le rôle des diacres dans les communautés chrétiennes. Cfr. *Matth.*, **15**. 36; *Marc*, **6**. 41 et **8**. 6 sqq. (où il y a même le mot εὐχαριστήσας), *Luc*, **9**. 16-17. — Il est dit aussi que ceux qui mangèrent étaient au nombre de cinq mille hommes environ, sans compter les femmes et les enfants (*Matth.*, **14**. 21; **15**. 38). D'après le traité *Berakhot* (**7**. 2), mentionné plus haut, les femmes, les esclaves et les enfants ne comptent pas pour l'appréciation du nombre des convives qui prennent part au repas religieux chez les Juifs.

2) Les autres passages du IVe Évangile, où l'on a voulu voir des allusions à l'eucharistie : **4**. 10, 13, 14 (l'eau qui procure la vie), 32, 34 (la nourriture du Christ est de faire la volonté de son Père), **15**. 1 et suiv. (le cep et les sarments) n'ont pas de relation directe avec cette pratique. Ils doivent être évoqués cependant comme preuves de la valeur perpétuellement symbolique du langage de l'évangéliste.

rejoint à Capernaüm et lui demande par quel nouveau miracle il se trouve dans cette bourgade (v. 25). Suivant le procédé habituel de l'évangéliste Jésus ne répond pas à la question, mais amorce l'interprétation eucharistique du repas surnaturel qu'il leur a procuré la veille :

(v. 26) « Vous me cherchez, non pas parce que vous avez vu des miracles (signes), mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés. (v. 27) Procurez-vous, non pas la nourriture qui périt, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donne; car c'est lui que Dieu a marqué de son sceau ». (v. 28) Ils lui dirent donc : Comment faire les œuvres de Dieu [1] ? (v. 29) Jésus répondit et leur dit : « C'est ici l'œuvre de Dieu, que vous ayez foi en celui qu'il a envoyé ». (v. 30) Ils lui dirent donc : « Quel miracle (signe) fais-tu donc, toi, pour que nous voyions ce que tu fais et que nous ayons foi en toi? (v. 31) Nos pères ont mangé la manne au désert, selon ce qui a été écrit : « il leur donna à manger du pain venant du ciel ».

D'après l'*Exode* (**16**. 4 et 15), en effet, la manne était du pain que Dieu avait fait tomber du ciel. Cette idée était familière à la piété juive (*Psaumes*, **78**. 24; **105**. 40). La théologie judéo-hellénique l'avait naturellement allégorisée et voyait dans la manne le symbole du Logos ou du Verbe, par lequel Dieu nourrit les âmes [2]. C'est cette doctrine à laquelle l'évangéliste rattache les déclarations suivantes de Jésus. Le vrai pain du ciel, ce n'est pas la manne matérielle que Moïse donna aux Israélites, pas plus que ce n'étaient les pains dont la foule s'était rassasiée la veille — nourriture périssable — le vrai pain du ciel, celui qu'il faut chercher parce qu'il demeure en vie éternelle (v. 27), c'est le Verbe de Dieu, et comme dans la théologie de l'évangéliste Jésus est le Verbe fait chair, le vrai pain du ciel c'est le Christ lui-même, qui est

1) L'explication de cette expression est sans intérêt pour notre enquête. Voir mon livre sur *Le IV[e] Évangile*, p. 177 (174 de la 1[re] édit.).

2) Voir Philon, *II Leg. all.*, **21** fin; *III Leg. all.*, **59**, **61**; *Quod det. pot. ins.*, **31**; *Quis rer. div. haer.*, **15** et **39**; *De profugis*, **25**; *De migrat. Abrahami*, 5. — D'autre part les rabbins affirmaient que le Messie devait renouveler le miracle de la manne. Voir mon *IV[e] Évangile*, p. 178 (175 de la 1[re] éd.).

venu du ciel et que l'on ne peut s'assimiler qu'en ayant foi en lui (c'est-à-dire en reconnaissant qu'il est effectivement le Verbe de Dieu, vv. 27 et 29).

(v. 32) Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venant du ciel, mais c'est mon Père qui vous donne le pain venant du ciel, le véritable; (v. 33) car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde ». (v. 34) Ils lui dirent donc : « Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là ». (v. 35) Jésus donc leur dit : « C'est moi qui suis le pain de vie; celui qui vient vers moi n'aura plus jamais faim et celui qui a foi en moi n'aura plus jamais soif; (v. 36) mais je vous l'ai dit : vous avez vu et vous n'avez pas eu foi »..... (v. 40) « Voici quelle est la volonté de mon Père, que tout homme qui contemple le Fils et a foi en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ».

Les Juifs, entendant ces paroles qui leur paraissent étranges de la part d'un homme dont ils connaissent le père et la mère, commencent à murmurer (vv. 41 et 42). Jésus leur répond que ceux-là seuls peuvent venir à lui qui sont attirés vers lui par le Père (v. 44), et il continue ainsi :

(v. 47) « En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui a foi a la vie éternelle. (v. 48) Le pain de vie, c'est moi. (v. 49) Vos pères ont mangé la manne au désert et ils sont morts. (v. 50) Le pain qui est descendu du ciel, le voici, afin que si quelqu'un en mange, il ne meure point. (v. 51) C'est moi qui suis le pain vivant qui est descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour l'éternité, et le pain que je donnerai [notez ce futur] c'est ma chair pour la vie du monde[1] ». (v. 52) Les Juifs donc se querellèrent entre eux, disant : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger »? (v. 53) Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité, je vous dis, que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas de vie en vous. (v. 54) Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi je le ressusciterai au dernier jour; (v. 55) car ma

1) Le Sinaïticus porte : Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὅν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς ἡ σάρξ μου ἐστίν. Le Vaticanus, la Vulgate, la version syriaque de Cureton, etc. ont : ὅν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τ. τ. κ. ζωῆς. Cette construction est mieux attestée que la précédente, mais elle est plus tourmentée que ne l'est en général le style de l'évangéliste. La pensée est la même dans les deux cas : le pain que je donne est ma chair; ce pain ou cette chair, je les donne pour la vie du monde. La lecture de divers mss. : ὅν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τ. τ. κόσμου ζωῆς est moins bien attestée.

chair est une vraie nourriture et mon sang est une vraie boisson. (v. 56) Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui; (v. 57) de même que le Père vivant m'a envoyé et que moi je vis par le Père, de même celui qui me mange, celui-là vivra aussi par moi. (v. 58) C'est ici le pain qui est descendu du ciel, non pas comme en ont mangé les pères qui sont morts ensuite. Celui qui mange ce pain vivra pour l'éternité. »

Et comme cette fois une partie des disciples eux-mêmes commencent à murmurer, Jésus ajoute en guise de conclusion :

(v. 61)..... « cela vous scandalise? (v. 62) (Que sera-ce donc) quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? (v. 63) C'est l'esprit qui procure la vie, la chair ne sert à rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ».

Ce célèbre morceau renferme en apparence une contradiction si formidable entre les déclarations spiritualistes des vv. 29, 36, 40 et 47 (le salut par la foi), 35 (la vie promise à celui qui *vient vers Jésus*, non à celui qui mange le pain), 63 (l'esprit seul donnant la vie) et les déclarations matérialistes des vv. 51 à 58 (il faut manger la chair et boire le sang du Christ pour avoir la vie éternelle), qu'il a été invoqué avec autant d'acharnement par les partisans du spiritualisme et par ceux du réalisme eucharistique. Plusieurs critiques modernes ont cru résoudre la difficulté en supposant que les vv. 51 à 59 sont une interpolation ajoutée au texte primitif de l'évangile ou bien que l'évangéliste aurait combiné dans ce discours eucharistique deux sources d'inspiration différente, sans parvenir à en masquer la contradiction[1]. La seconde hypothèse ne résoud rien, puisque l'auteur assume la responsabilité des documents qu'il incorpore à son récit, quelle qu'en soit la provenance. La première est une manière très simple de se tirer d'affaire, mais non moins arbitraire, puis-

1) Telle est p. ex. l'opinion de M. Chastand (*L'apôtre Jean et le IVe Évangile*, p. 243). Il distingue deux discours originairement indépendants : I comprenant les vv. 26, 27, 31-35, 41, 42, 47-58; II comprenant les vv. 28-30, 36-40, 43-46.

qu'il n'y a rien dans les manuscrits qui puisse l'étayer et pas d'arguments sérieux pour la justifier[1].

En réalité ce discours présente une gradation logique facilement reconnaissable, à condition de l'interpréter selon l'esprit de l'évangéliste et de ne pas perdre de vue que, comme tous les autres discours du même écrit, il s'adresse non pas aux Juifs galiléens contemporains de Jésus, mais aux Juifs hellénistes du commencement du II[e] siècle, qui repoussent le Christ au nom même de la théologie par laquelle l'auteur prétend justifier la foi au Christ. L'évangéliste a en face de lui des Juifs cultivés, qui connaissent l'assimilation traditionnelle de la manne au pain venant du ciel et qui ont appris, à l'école de leurs maîtres en philosophie religieuse, qu'en réalité ce pain d'origine céleste est le Verbe de Dieu, nourrissant les âmes. Ils acceptent bien que l'on doit rechercher la nourriture qui demeure en vie éternelle (v. 27) et qu'il faut avoir foi aux envoyés de Dieu (v. 29), mais ils demandent des preuves que Jésus est cet envoyé de Dieu, et non Moïse (v. 31). Ils désirent qu'on leur donne de ce pain céleste (v. 35). Ce qui les fait murmurer, c'est que

1) Le défenseur le plus ingénieux de cette hypothèse de l'interpolation des vv. 51 à 59 est M. Spitta, professeur à l'Université de Strasbourg, dans une étude intitulée « Die urchristlichen Traditionen ueber Ursprung und Sinn des Abendmahls » dans son premier vol. *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* (Göttingen. Vandenhoeck Ruprecht, 1893), p. 207 à 337. Voir p. 216 et suiv. M. Spitta observe qu'au v. 59 Jésus parle dans la synagogue de Capernaüm, tandis qu'au v. 25 il parle au bord du lac; ceci n'est pas tout à fait exact; au v. 25 il y a πέραν τῆς θαλάσσης, c.-à-d. « de l'autre côté » du lac de Genesareth, et non pas « au bord du lac ». Il estime que les vv. 61 et 62 : « cela vous scandalise? Que sera-ce donc quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? » font suite au v. 50 : « Le pain qui est descendu du ciel, le voici », et non pas au morceau sur l'obligation de manger la chair du Christ. A ce compte-là nous devrions remanier tous les écrits de l'antiquité où l'auteur revient à une idée exprimée antérieuremsnt, après en avoir développé une autre qui en est dérivée. Il signale qu'au v. 51 il est parlé de ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, tandis qu'au v. 48 il y a ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, qu'aux vv. 54 et 56 il y a τρώγων, tandis que dans le morceau précédent il y a φαγεῖν. Au v. 51 cependant il y a encore φάγῃ; d'ailleurs ces différences verbales sont insignifiantes en comparaison de l'unité de ton et de style qui règne dans l'ensemble du discours.

l'homme Jésus qui leur parle prétende être lui-même ce pain du ciel ou pain de vie, c'est-à-dire le Verbe incarné (v. 35 à 42). Telle est cependant la thèse chrétienne de l'évangéliste. Pourquoi les Juifs ne l'acceptent-ils pas? parce qu'ils n'ont pas la foi (vv. 36, 40, 47) et ils n'ont pas la foi, parce que Dieu n'a pas exercé sur eux l'attraction sans laquelle nul ne peut venir à Christ (v. 44). Cette idée que tout bien et toute vie viennent de Dieu est l'application d'un des principes fondamentaux de la théologie judéo-alexandrine. Un premier point est ainsi établi : Christ est le pain de vie et, si les Juifs n'étaient pas incapables de saisir la vérité, ils reconnaîtraient bien que leurs pères sont morts après avoir mangé la manne; celle-ci n'était donc pas le pain de vie (v. 49).

Le vrai pain de vie, c'est celui qui délivre de la mort le croyant qui en mange (v. 50). Or, comme le Christ, en tant que Verbe incarné, est lui-même ce pain, l'image poursuivie autorise à dire que c'est lui que le disciple fidèle doit manger. L'évangéliste est amené ainsi à la seconde partie de son apologie chrétienne : la justification de la pratique eucharistique chrétienne où l'on prétend s'assimiler la chair et le sang du Christ (v. 51). Il a eu soin, au préalable, de nous apprendre que se rassasier du pain du ciel, c'est *venir vers Christ* et que la condition d'accès à la vie éternelle, c'est *d'avoir foi au Fils de Dieu*. Nous sommes donc avertis. Au v. 56, après avoir énoncé sa thèse de la façon la plus crue (vv. 53-56), il a bien soin de l'expliquer encore : manger la chair et boire le sang du Christ, c'est demeurer en lui et l'avoir demeurant en soi, c'est l'unité mystique dont il décrira si bien plus loin la nature toute morale (ch. **15** et **17**. 21 sqq.), c'est l'assurance de la vie éternelle (v. 58). Cette parole n'en reste pas moins dure à entendre (v. 60). Et ici, ce ne sont plus seulement les Juifs, c'est une partie des disciples du Christ eux-mêmes qui murmurent (v. 60 et 61). Que diront-ils donc, quand ils verront le Fils de Dieu remonter dans le séjour céleste (v. 62), c'est-à-dire quitter la chair pour rentrer dans la sphère de l'esprit? N'ont-ils donc pas encore compris le sens profond,

la valeur intime de cette communion à la chair et au sang du Christ ? S'ils avaient la foi, ils sauraient que ce qui donne la vie, c'est l'esprit, que la chair ne sert à rien, que les paroles du Christ sont toutes esprit et vie (vv. 63, 64).

Tout cela n'a aucun sens intelligible pour des paysans de Galilée. Tout cela devient clair à l'adresse des Juifs hellénistes qui acceptent les prémisses théologiques de l'évangéliste, mais auxquels répugne la doctrine de l'incarnation et que révolte l'assimilation chrétienne du pain de vie à la chair du Christ. Si le IVe Évangile ne nous apporte aucun témoignage sur l'institution du repas eucharistique par Jésus, il renferme un témoignage de premier ordre sur la valeur accordée à l'eucharistie dans la petite élite des chrétiens mystiques d'Asie, qui ont fondu la tradition évangélique dans la théologie judéo-hellénique de leur temps et qui ont établi ainsi pour de longs siècles les fondements de la doctrine de l'Église grecque. Voici, en effet, ce qu'il nous apprend :

1° *L'eucharistie est rattachée à un repas, où les disciples de Jésus ont mangé du pain et des poissons.* — Pour l'évangéliste elle n'est pas encore un rite du culte. Les aliments de ce repas sont de la nourriture périssable (vv. 26 et 27). Ils n'ont pas de valeur. La seule chose qu'il faille rechercher, c'est le pain de vie que donne le Christ.

2° *L'équation pain = chair, vin = sang du Christ, dans l'eucharistie, est déjà établie dans les groupes chrétiens d'Asie, mais elle n'est pas admise par tous.* — Cela concorde avec le témoignage contemporain d'Ignace. L'équation existe, mais le sens et la valeur en sont encore flottants. Le quatrième évangéliste nous apprend que même parmi les disciples du Christ il y en a qui protestent contre elle, et cela n'a rien que de bien naturel dans un milieu saturé d'idéalisme alexandrin et de docétisme. Il n'est pas nécessaire de supposer que cette assimilation du pain et du vin à la chair et au sang soit, dans le IVe Évangile, d'origine paulinienne ; car elle existe aussi dans la tradition synoptique, connue de l'évangéliste, et la valeur qu'il accorde au pain de vie est tout autre que

celle que lui attribue l'apôtre Paul ; celui-ci — nous le verrons — fait du repas eucharistique une commémoration de la mort du Christ et l'expression de l'unité entre les chrétiens. Au contraire pour le quatrième évangéliste :

3° *L'eucharistie n'a aucune relation avec la mort du Christ et n'a à aucun degré le caractère d'un sacrifice ou de commémoration d'un sacrifice.* — Non seulement il supprime toute mention de l'institution par Jésus la veille de sa mort pour rattacher son plaidoyer eucharistique à la multiplication des pains, mais il n'y a aucune allusion à la mort du Christ dans tout le discours. Cela concorde, d'ailleurs, avec sa conception de l'œuvre du Christ : celui-ci sauve les hommes, non par sa mort, mais par son incarnation. Le pain de vie, ce n'est pas la chair de la Passion, c'est la chair du Logos incarné et vivant.

4° *Le pain et le vin de l'eucharistie procurent la vie éternelle à ceux qui ont la foi en scellant leur union mystique avec le Christ vivant.* — Nous retrouvons ici l'idée du pain de vie, de la nourriture qui donne la vie, — non pas la vie matérielle, mais la vie supérieure, — idée que nous avons déjà constatée chez Ignace et dans la Didaché, seulement ici elle est plus fouillée, comme il convient de la part d'un grand esprit. Tout le discours analysé plus haut est le développement de la pensée exprimée ici : Si Dieu ne vous a pas donné la foi, vous ne pouvez pas venir vers le Christ, reconnaître en Christ le pain de vie ni vous assimiler ce pain, de manière que Christ demeure en vous et vous en lui.

5° *Le pain et le vin sont chair et sang du Christ en tant qu'instruments de la communication de la vie.* — Le sens mystique du discours eucharistique s'impose à quiconque le lit sans parti-pris. Supposer que l'auteur ait prétendu faire dire à Jésus que, pour avoir part à la vie, il fallait absorber de la véritable chair matérielle et du véritable sang matériel du Christ, et lui ait fait dire ensuite, comme conclusion : « la chair ne sert à rien », c'est lui prêter gratuitement une absurdité et imputer à ce grand idéaliste une thèse matéria-

liste contre laquelle toute sa pensée proteste. Mais nier qu'il ait entendu présenter le pain et le vin comme étant effectivement chair et sang du Christ, ce n'est pas moins faire violence au texte. C'est dans l'analogie fournie par la théologie de l'évangéliste qu'il faut chercher la vraie signification de ce qui est pour nous, lecteurs modernes, une contradiction, parce que nous vivons dans une atmosphère intellectuelle tout autre, mais ce qui est en réalité une application parfaitement logique et normale de ses principes. La Lumière et la Vie viennent, pour lui, toujours et partout de Dieu, qui est Esprit et Vie, par le Verbe, qui est le chemin, la vérité et la vie. Dans l'eucharistie également, c'est l'Esprit seul qui donne la vie et c'est par la foi seule qu'on peut la saisir. Mais en Christ — c'est là la thèse centrale de l'Évangile, pour laquelle il a été écrit — en Christ le Verbe, qui est Lumière et Vie, s'est manifesté sous les espèces de la chair, afin de permettre aux hommes de saisir, sous cette forme plus accessible à leur faiblesse, la Lumière et la Vie ; de même les aliments de l'eucharistie, qui sont la nourriture demeurant en vie éternelle, sont la manifestation du Verbe sous les espèces du pain et du vin ; ils sont, après qu'il est remonté dans la sphère de l'esprit, sa chair et son sang, correspondant à la chair et au sang du corps dans lequel il s'est incarné. Le Verbe s'y incarne en quelque sorte à nouveau. Ils ne cessent pas pour cela d'être pain et vin, et cependant ils font office de chair et de sang. Durant l'incarnation ce n'était pas la chair dans laquelle le Verbe a vécu qui communiquait la Vie, c'était le Verbe lui-même, l'Esprit seul ; de même dans l'incarnation eucharistique ce n'est pas le pain ou le vin qui donnent la vie, mais l'Esprit qui s'incarne en eux. Il y a là une grande et belle conception mystique, entièrement conforme aux idées fondamentales de l'évangéliste et qui deviendra la base de la doctrine eucharistique dans l'Église grecque.

Le quatrième évangéliste, sur ce point comme sur d'autres, est en avance sur son temps. Avec lui nous nous sentons, plus qu'avec aucun autre témoin, loin des premières origines,

en plein idéalisme échappant au contact des réalités. Aussi :

6° *Aucune trace chez lui de la notion d'actions de grâces dans l'eucharistie, ni de celle de solidarité entre les chrétiens.* — L'idée même exprimée par le mot « eucharistie » a disparu. Le repas mystique n'est plus une action de grâces pour les biens matériels et spirituels. Et ce qui est plus curieux encore, l'idée retrouvée partout ailleurs que la participation au même pain et à la même coupe sont le symbole et le gage de l'union ou de la solidarité entre les chrétiens, ne paraît pas davantage chez lui. Le pain de vie assure l'union du fidèle et du Christ, mais il ne représente pas l'union des fidèles entre eux pour ne former qu'un seul corps. La *chair* du Christ s'est substituée au *corps* du Christ. Et cependant personne n'a décrit en termes plus saisissants l'union mystique entre les chrétiens que le quatrième évangéliste. Quelle différence avec *Ignace* pour lequel, au contraire, cette notion est centrale dans l'eucharistie ! C'est qu'Ignace est paulinien bien plus que johannique. Quelle différence avec la *Didaché* ! Ici il est rendu grâces pour la vie et pour l'immortalité (**9**. 3 ; **10**. **2**), mais pour la vie et l'immortalité que Dieu a fait connaître par son serviteur Jésus; ce n'est pas le Christ qui *est* lui-même la vie, de telle sorte que pour s'assimiler cette vie il faille s'assimiler Christ lui-même, comme dans le IV° Évangile. Les chrétiens de la *Didaché* absorbent, eux aussi, une nourriture spirituelle, mais l'eucharistie est pour eux la commémoration de ce bienfait et non son intégration sans cesse répétée dans l'absorption du pain mystique. Autant de témoins, autant d'acceptions différentes du même acte religieux primitif. Mais ici comme ailleurs la pensée du quatrième évangéliste dépasse de beaucoup celle des autres.

7° *Le discours eucharistique a conservé une note eschatologique*, dans la répétition fréquente des mots : « et moi je le ressusciterai au dernier jour » (vv. 39, 40, 44, 54). Il s'agit, en effet, de justifier aux yeux des Juifs que le Christ leur donne le pain de la vie, que Moïse n'a pas donné à leurs pères, morts après avoir mangé la manne. L'évangéliste fait appel à

la croyance traditionnelle juive en la résurrection aussi bien qu'à l'idée judéo-hellénique de la vie éternelle, la seule logique dans sa théologie. Je me suis expliqué ailleurs au sujet de cette contradiction[1]. Ce qu'il importe de noter ici, c'est que nulle part ailleurs dans son évangile le rappel de la résurrection comme couronnement final n'est marqué avec autant d'insistance. Nous avons le droit d'en conclure que dans la pratique eucharistique dont il nous a laissé l'apologie, cette croyance à un rétablissement final était nettement énoncée; autrement l'évangéliste n'aurait pas accentué à ce point ce qui, après tout, est un élément étranger à sa pensée. Sous une autre forme nous avons trouvé la même idée dans la *Didaché*. La convergence sur ce point de deux documents d'inspiration aussi radicalement différente dénonce ici un élément important pour notre enquête.

10
L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

On a voulu voir une allusion à l'eucharistie dans *Hebr.*, **13**. 10 et suiv. Voici ce passage dans son contexte :

(v. 9) Ne vous laissez pas détourner vers des doctrines variées et étrangères. Car il est bon de se fortifier le cœur par la grâce, et non par des aliments qui ne sont d'aucune utilité pour ceux qui s'en préoccupent. (v. 10) Nous avons un autel dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas le pouvoir de manger; (v. 11) car si le sang des victimes pour le péché est porté par le grand prêtre dans le sanctuaire, leurs corps sont brûlés hors du camp. (v. 12) C'est pourquoi Jésus, afin de sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. (v. 13) Sortons donc vers lui hors du camp, portant son opprobre. (v. 14) Nous, en effet, nous n'avons pas ici-bas de cité qui demeure, mais nous cherchons celle qui est à venir. (v. 15) Offrons donc perpétuellement par lui à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres confessant son nom. (v. 16) N'oubliez pas la bienfaisance et la solidarité; car c'est en de tels sacrifices que Dieu prend plaisir.

1) V. mon livre sur *Le IV[e] Évangile*, p. 168 (165 de la 1[re] éd.).

Il faut beaucoup de bonne volonté pour découvrir ici une relation quelconque avec l'eucharistie. Le sens est clair : il ne faut pas, comme les hommes de l'Ancienne Alliance, se préoccuper de la pureté ou de l'impureté des aliments (v. 9) ; l'autel des chrétiens est de telle nature que les desservants du tabernacle ne mangent pas de ce qu'il porte (v. 10). Cela ne signifie pas que les sacrificateurs et les lévites juifs n'ont pas le droit de participer aux offrandes sacrifiées sur l'autel chrétien, vérité évidente et bien inutile à proclamer, puisque les lévites juifs n'avaient pas le moindre désir de participer à l'eucharistie chrétienne. L'auteur veut dire tout simplement que l'on ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel des chrétiens, et cela se comprend, puisque pour lui le seul sacrifice qui procure le salut, c'est le sacrifice surnaturel offert une fois pour toutes par le Christ et dans lequel le Christ est à la fois la victime et le sacrificateur[1]. Les chrétiens n'ont même pas ici-bas une cité à eux, comme les Juifs, à plus forte raison pas de tabernacle ni d'autel (v. 14). Aussi les seuls sacrifices qu'ils puissent offrir à Dieu, c'est de chanter ses louanges et de pratiquer la bienfaisance et la solidarité (vv. 15 et 16).

Nous avons déjà rencontré cette dernière idée chez Justin Martyr en divers passages. Ailleurs elle est exprimée sous d'autres formes ; c'est un des principes essentiels du christianisme primitif. Mais ce qui est intéressant à noter, c'est justement que l'*Epitre aux Hébreux ne fait aucune mention de l'eucharistie*, alors qu'elle est tout entière consacrée à mettre en pleine lumière l'opposition du culte chrétien et du culte juif, le caractère unique et surnaturel du sacrifice expiatoire du Christ et que, même dans ce passage où elle énumère les sacrifices agréables à Dieu de la part des chrétiens, elle parle de « louange » (θυσίαι αἰνέσεως), de « bienfaisance et de solidarité » (εὐποιία καὶ κοινωνία), et non » d'action de grâces » (εὐχαριστία).

Nous nous garderons bien d'en conclure que l'auteur ne

1) Voir **7**. 24 et suiv.; **9**. 11 et suiv.; **10**.

connaissait pas ou n'admettait pas le repas eucharistique. Il est invraisemblable, en effet, que cette pratique, universellement attestée par tous les autres documents chrétiens primitifs, de provenance la plus diverse, eût été inconnue à Rome ou à Alexandrie dans l'entourage de l'écrivain alexandrin à qui nous devons l'*Epitre aux Hébreux*. Mais nous avons bien le droit d'en conclure : 1° *que l'Eucharistie n'avait pour lui à aucun degré le caractère d'un sacrifice* ; 2° *qu'elle ne paraît pas avoir à ses yeux l'importance qu'elle a prise par la suite dans le culte chrétien*. Or l'Épître aux Hébreux nous apporte un témoignage qui date du dernier quart du Ier siècle, antérieur à celui de Clément Romain. Pour être surtout négatif il n'en est pas moins éloquent.

11

L'APOTRE PAUL

C'est lui qui nous fournit le témoignage le plus ancien dont nous puissions disposer, dans la Ire *Epitre aux Corinthiens*, écrite en l'an 56 ou 57 [1]. Trois passages doivent attirer notre attention : 1 *Cor.*, 5. 6 à 8 ; **10**. 14 à 22 ; **11**. 17 à 34. Mais, pour en comprendre le sens, il faut les maintenir dans leur contexte.

L'Épître a été adressée par l'apôtre aux chrétiens de la communauté fondée par lui, peu d'années auparavant, à Corinthe ; elle est destinée à combattre des erreurs et des désordres moraux qui risquent de compromettre l'avenir de cette église naissante, encore privée de traditions, où l'indépendance tend à dégénérer en anarchie et la liberté spirituelle en licence morale. Paul commence en leur reprochant les nombreuses divisions qui règnent parmi eux (ch. **1** à **4**). Il s'élève ensuite contre l'impudicité que l'on tolère de la part de quelques-uns (ch. **5**) et à ce propos il s'écrie :

1) M. Harnack la fait remonter à l'an 53.

(5. v. 6) Il n'y a pas de quoi vous glorifier. Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte? (v. 7) Purifiez le vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle. Aussi bien vous êtes sans levain, car *notre Pâque, Christ, a été immolée,* (v. 8) pour que nous célébrions la fête, non pas en un vieux levain, ni en un levain de méchanceté et de perversité, mais avec des pains sans levain de pureté et de vérité.

La loi mosaïque ordonnait de détruire le vieux levain avant la fête de Pâque ; pendant la semaine pascale on mangeait des pains sans levain et ensuite on usait de levain nouveau. C'est cette pratique juive qui suggère à l'apôtre l'image dont il se sert pour dépeindre le renouvellement moral sans lequel on ne saurait faire partie de la communauté. La Pâque juive est une fête de délivrance; les chrétiens de même ont été délivrés de la méchanceté et de la perversité par la mort du Christ; le Christ est ainsi comparé à l'agneau pascal. Il n'y a ni de près ni de loin aucune allusion au repas eucharistique, aucun souvenir de la Cène des synoptiques où Jésus mange l'agneau pascal, puisqu'il est lui-même comparé à cet agneau. D'autre part l'assimilation à l'agneau pascal est ici encore à l'état de simple comparaison littéraire. Peut-être y a-t-il un souvenir de la coïncidence de la mort du Christ avec une fête de Pâque? Cela même ne s'impose pas. C'est l'idée de l'action du levain dans la pâte qui a suggéré à l'apôtre l'image de la purification du vieux levain et c'est l'image du levain renouvelé qui, par contre-coup, a évoqué l'idée de la Pâque. La comparaison, d'ailleurs, n'est pas heureuse; dans la théologie de Paul, en effet, le chrétien n'est pas sans levain, mais il est au contraire pénétré d'un levain nouveau. Ce qui me frappe, c'est que plus loin où il est positivement question du repas eucharistique, il n'y ait aucune allusion au repas pascal de Jésus avec ses apôtres, ni au caractère pascal de la mort de Jésus. La comparaison, au ch. 5, me paraît donc avoir un caractère surtout littéraire, c'est-à-dire avoir été amenée par le développement naturel de l'image du levain, et non en vertu d'une relation historique entre le

Christ et la Pâque. Mais on peut soutenir le contraire.

Continuant son réquisitoire, Paul reproche ensuite aux chrétiens de Corinthe d'avoir des procès entre eux et de les porter devant des juges païens, puis il revient au libertinage. Nous notons ici le passage suivant, 6, 13 à 17, dont nous ferons usage plus loin :

(v. 13)..... le corps n'est pas pour la débauche, mais pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. (v. 14) Dieu qui a ressuscité le Seigneur nous ressuscitera aussi par sa puissance. (v. 15) Ne savez-vous pas que *vos corps sont des membres du Christ?* Je ferais donc des membres du Christ les membres d'une prostituée? Jamais! (v. (16) Ou ne savez-vous pas que celui qui s'unit à une prostituée est un seul corps avec elle? car, est-il dit, les deux deviendront une seule chair (*Gen.,* 2. 24). (v. 17) Celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui.

Après avoir parlé du mariage, des relations entre les époux, de la virginité (ch. 7), il en arrive à la grosse question de l'usage des viandes sacrifiées aux idoles (ch. 8). La viande provenant des victimes sacrifiées aux multiples dieux païens était vendue sur les marchés dans l'antiquité. Était-il permis aux chrétiens d'en manger ou se rendaient-ils ainsi solidaires d'un acte d'idolâtrie ? Paul s'était montré particulièrement large à cet égard et encourait de ce chef de vifs reproches. Il prend avec une grande énergie la défense de ses droits et de sa dignité (ch. 9), repousse l'accusation de favoriser l'idolâtrie et termine par des conseils de prudence et de condescendance à l'égard des timorés, en rappelant combien ceux-là mêmes qui ont été l'objet des faveurs divines dans le passé, en ont perdu le bénéfice, parce qu'ils se sont laissés aller aux intempérances (ch. 10). C'est au cours de ces développements que se trouvent les paroles suivantes à citer en toutes lettres :

(10. v. 1) Je ne veux pas, frères, que vous ignoriez que nos pères ont été tous sous la nuée et que tous ont passé par la mer (v. 2) et que tous ont été baptisés selon Moïse dans la nuée et dans la mer, (v. 3) et que tous ont mangé la même nourriture spirituelle (v. 4) et que tous

ont bu la même boisson spirituelle; car ils burent d'un rocher spirituel qui les suivait et ce rocher était le Christ.

Ainsi tous les épisodes de la sortie d'Égypte sont allégorisés; la nuée qui précède les Israélites dans le désert, le passage de la Mer Rouge sont des symboles du baptême ; la manne est une nourriture spirituelle et le rocher d'où Moïse fait jaillir de l'eau est un rocher spirituel, et ce rocher n'est autre que le Christ. Il est bien probable que la nourriture spirituelle, la manne, est elle aussi le Christ [1]. Tant que l'on ne voudra pas se remettre dans cet état d'esprit allégoriste des premiers chrétiens, on ne comprendra rien à leurs écrits.

(**10**. v. 14) C'est pourquoi, mes bien aimés, fuyez loin de l'idôlatrie. (v. 15) Je vous parle comme à des gens sensés. Jugez vous-mêmes ce que je dis. (v. 16) La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas la communion au sang du Christ? le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au corps du Christ? (v. 17) Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous, tout nombreux que nous soyons, nous sommes un seul corps, car tous nous avons part au pain unique. (v. 18) Voyez l'Israel selon la chair [c. à d. le peuple Juif] : ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas solidaires de l'autel? (v. 19) Que dis-je donc? que la viande sacrifiée aux idoles ait une qualité (particulière)? ou que l'idole soit quelque chose? (v. 20) (Non pas); mais que ce qu'ils sacrifient, ils le sacrifient aux démons et non à Dieu; or je ne veux pas que vous deveniez solidaires des démons ! (v. 21) Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. (v. 22) Ou voulons-nous susciter la jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui?

La conclusion, vv. 23 et suiv. est : mangez de la viande achetée au marché ou offerte par un ami, sans vous enquérir d'où elle vient, car, même si elle provient des sacrifices, c'est de la viande comme toute autre. La seule chose qui importe, c'est de rendre grâces (εὐχαριστεῖν) pour sa nourriture (v. 30) [2].

1) Voir ce qui a été dit plus haut de la manne dans Le IVe Évangile, p. 60, note 2.

2) Notez cette forme : εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ ; Le verbe εὐχαριστεῖν n'a en lui-même encore aucun caractère rituel. Il signifie simplement : rendre grâces après le repas.

Mais si l'on vous dit : « cette viande provient d'un sacrifice » n'en mangez pas, par égard pour celui qui vous le signale et évitez ainsi d'être en scandale à personne.

Le sens ici encore est clair. La chair sacrifiée n'a pas changé de nature par le fait de sa consécration aux idoles. L'analogie comporte que le pain de bénédiction béni par les chrétiens ne change pas non plus de nature. Mais quand on sait que la viande présentée a été consacrée aux idoles, il y a un lien entre cette viande et les idoles, de même que chez les Juifs il y a un lien entre ceux qui mangent la chair des victimes consacrées à l'Éternel et l'autel du temple de Jérusalem, auprès duquel ces victimes ont été immolées. L'apôtre qualifie ce lien de κοινωνία, c'est-à-dire communion, solidarité. Le fait de manger cette viande, sachant ce qu'elle est, c'est-à-dire de manger une même nourriture en commun avec les idoles, ferait ainsi en quelque sorte communier les chrétiens avec les démons. L'apôtre invoque ici l'idée religieuse qui inspirait les repas sacrificiels des Grecs, la communion avec les dieux par l'absorption d'une nourriture commune appartenant aux dieux par le fait de la consécration. La κοινωνία τῶν δαιμόνων, la communion avec les démons, ne signifie pas l'absorption de la chair des démons, pas plus que la κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου ne signifie l'absorption de l'autel ; c'est évident. Aussi a-t-il fallu toute la force du préjugé dogmatique ultérieur pour qu'on ait jamais songé à interpréter dans un sens réaliste l'autre terme de la comparaison, la κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χρίστου καὶ τοῦ σώματος τ. Χρ. (v. 16) et à voir dans cette communion au sang et au corps du Christ l'absorption du sang matériel véritable et du corps matériel véritable du Christ. Dans l'une comme dans l'autre alternative il s'agit de la solidarité attestée par le repas religieux, d'une part avec les démons, d'autre part avec le sang et le corps du Christ. Nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par là. Dès à présent nous pouvons affirmer que le *témoignage de saint Paul exclut l'interprétation réaliste de la communion à la chair et au sang du Christ*. Quand l'apôtre déclare formellement au v. 4

que la roche d'où Moïse fit jaillir de l'eau pour les Israélites était Christ, il ne prétend pas que le Christ était réellement et matériellement une pierre ! Il s'agit bien nettement de nourriture et de boisson *spirituelles*.

Mais poursuivons le résumé de l'Épître avant d'analyser le témoignage qu'elle fournit sur l'eucharistie telle que la concevait Paul. Après ce paragraphe relatif aux viandes provenant des sacrifices, l'apôtre aborde la question de la tenue et du bon ordre dans les assemblées religieuses. D'abord les femmes doivent être voilées, même quand elles prient ou qu'elles parlent en état d'inspiration (**11**. 2 à 6). Ensuite il faut éviter les désordres dans les réunions :

(v. 17)[1] En vous faisant ces recommandations, je ne vous loue pas de ce que vous vous réunissez, non pas pour vous améliorer, mais pour devenir pires. (v. 18) D'abord quand vous vous réunissez en assemblée (en église)[2], j'apprends qu'il y a des divisions parmi vous et je l'admets à certains égards, (v. 19) car il faut qu'il y ait parmi vous des groupements, afin que ceux qui se distinguent parmi vous puissent se faire connaître.

(v. 20) Or donc, quand vous vous réunissez en un même lieu, il n'est pas possible de manger un repas du Seigneur (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν). (v. 21) Chacun, en effet, absorbe par avance (ou bien : à part[3]) son propre repas, et l'un souffre de faim tandis que l'autre s'enivre.

1) Il y a un grand nombre de variantes dans ce passage capital. Je ne m'occuperai que de celles qui offrent un intérêt pour notre enquête.

2) ἐν ἐκκλησίᾳ, sans article, avec les meilleurs manuscrits. On a vu dans ce mot une interpolation, mais sans raison suffisante. L'expression est absolument paulinienne. L'ἐκκλησία, suivant l'usage grec, c'est l'assemblée générale des citoyens dans la cité, des membres de l'association dans toute société régulièrement constituée. Les mots συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ne signifient pas : « quand vous vous réunissez dans l'église » au sens moderne, mais : « quand vous vous réunissez tous ensemble », en assemblée générale et non en groupes particuliers. Le sens est le même que celui de συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό du v. 20 qui vise exactement la même chose.

3) προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, selon la grande majorité des manuscrits. L'Alexandrinus et un certain nombre de minuscules ont : προςλαμβάνει qui donne, ce me semble, un meilleur sens : « chacun en mangeant prend son repas pour soi », sans s'occuper des autres. Les mots ἐν φαγεῖν ne s'expliquent pas avec προλαμβάνει. Du reste la valeur du passage reste la même pour nous dans les deux cas ; que l'on absorbe le repas d'avance ou à part, le tort que l'on a c'est toujours de ne pas le prendre en commun avec les autres.

(v. 22) N'avez-vous pas des demeures pour manger et pour boire? Ou bien méprisez-vous l'assemblée de Dieu et (voulez-vous) humilier ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Vous adresserai-je des louanges? Non, en cela je ne vous loue pas.

(v. 23) Car moi personnellement j'ai appris du Seigneur, ce que je vous ai à mon tour enseigné, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain (v. 24) et qu'après avoir rendu grâces (εὐχαριστήσας) il le rompit et dit[1] : « Ceci est mon corps pour vous[2]; faites ceci en mon souvenir ». (v. 25) De même aussi pour la coupe après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci, aussi souvent que vous boirez, en mon souvenir ».

(v. 26) Aussi souvent que vous mangerez ce pain et que vous boirez la coupe, annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne! (v. 27) Ainsi celui qui mange le pain ou boit la coupe du Seigneur d'une manière indigne, sera coupable à cause du corps et du sang du Seigneur[3]. (v. 28) Que chacun s'éprouve lui-même et, dans ces condi-

1) Le texte reçu ajoute à tort avant « ceci est mon corps » : λάβετε, φάγετε, prenez, mangez. Ces mots manquent dans la plupart des manuscrits. On comprend qu'ils aient été rajoutés d'après la formule plus complète de l'Evangile de Matthieu, tandis qu'on ne voit pas pourquoi ils auraient été supprimés, s'ils avaient figuré dans le texte originel.

2) La construction est étrange : τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Il n'est pas étonnant que les copistes aient rajouté κλώμενον (rompu : ℵ^c, C^3, D^b etc.) ou θρυπτόμενον (brisé ; *D* et versions copte, sahidique, arménienne) ou διδόμενον (donné : Vulgate etc.). Ces diverses additions s'annulent réciproquement. Il est inadmissible que la plupart des mss. aient supprimé le verbe s'il avait figuré dans le texte primitif. Le texte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, sans rien de plus, est le plus difficile et doit être authentique. On a soupçonné que ces mots eux-mêmes étaient une interpolation, quoiqu'ils soient donnés par tous les mss. (Axel Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten*, 2e édit., p. 40 et suiv.; Giessen, Töpelmann). Ces soupçons me paraissent arbitraires. Le texte correspondant de l'Évangile de *Luc* (**22**, 19), dit-on, provient de la *1re aux Corinthiens*; or certains manuscrits de Luc, ceux qui donnent ce que l'on appelle le texte occidental (*D*, *a*, *ff2*, *i*, *l*, *b*, *e*), omettent les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν; on en conclut qu'ils ne figuraient pas dans le texte original de l'Épître. Mais ces mss. bouleversent le texte pour supprimer la seconde coupe de Luc (voir page 99). La vraie raison pour laquelle on élimine τὸ ὑπὲρ ὑμῶν du texte de Paul, c'est que ces mots paraissent incompatibles avec le sens que l'on attribue, fort justement d'ailleurs, à σῶμα. Nous verrons plus loin ce qu'il en est de cette incompatibilité.

3) Il y a littéralement : « coupable *du* corps et *du* sang (ἔνοχος τοῦ σώματος κ. τ. αἵματος). On traduit généralement : « coupable *envers* le corps du S. ». Le sens est éclairé par le 29; la faute consiste à méconnaître qu'il s'agit *du corps du Seigneur*.

tions, qu'il mange du pain et boive de la coupe. (v. 29) Car celui qui mange et boit, s'il ne discerne pas le corps, mange et boit sa propre condamnation. (v. 30) Voilà pourquoi il y a parmi vous beaucoup de faibles et de malades et pourquoi un bon nombre sont morts. (v. 31) Si nous nous jugeons nous-mêmes, il n'y a pas de jugement; (v. 32) mais quand c'est le Seigneur qui juge, ce sont des corrections pour que nous ne soyons pas condamnés comme le sera le monde.

(v. 33) Par conséquent, mes frères, quand vous vous réunissez pour manger, attendez-vous[1] réciproquement. (v. 34) Celui qui a faim, qu'il mange chez lui, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. Le reste, je le réglerai quand je viendrai.

La contexture de ce passage se tient parfaitement[2]. Paul a été affligé d'apprendre que dans les assemblées générales des chrétiens de Corinthe il se forme des groupes divisés. Jusqu'à un certain point il admet qu'il y ait des groupements, puisque tous n'ont pas la même valeur ; il est bon que les plus zélés se mettent ensemble. Mais ce qui est inadmissible, c'est que des groupes fassent bande à part, lorsque l'on est réuni pour prendre le repas du Seigneur, et que chacun mange son repas particulier sans attendre les autres ni s'en préoccuper (la portée du reproche reste la même, que chaque groupe prenne son repas par avance ou qu'il le prenne à part). Qu'arrive-t-il alors? les uns ont apporté de quoi manger et boire à l'excès, tandis que les pauvres n'ont pas de quoi se rassasier. On se représente la scène : les membres aisés de la communauté s'associent pour manger ensemble, par petits groupes, tandis que les indigents sont dans un autre coin avec leur maigre pitance. Combien cela est pris sur le

1) ἐκδέχεσθε, c'est-à-dire attendez-vous, attendez que chacun soit prêt. Si l'on adopte au v. 21 la lecture προςλαμβάνει (v. s. p. 76, note 3), il faut traduire ici : « accueillez-vous », c'est-à-dire mettez en commun les aliments que vous apportez. Ce sens est peut-être meilleur. Mais dans le grec du N. T. le verbe ἐκδέχομαι signifie ordinairement : « attendre » ; voir *I Cor.*, **16**. 11 ; *Jacques*, **5**. 7 ; *Hébr.* **10**. 13 ; **11**. 10.

2) Quelques critiques ont traité tout le morceau, du v. 22 au v. 28, d'interpolation. Il n'y a aucune raison positive à l'appui. Par ces procédés-là on peut éliminer tous les textes qui dérangent les combinaisons de l'historien ou du théologien.

vif! Mais, en vérité, ce n'est plus là le repas du Seigneur. Car ce n'est pas pour se rassasier que l'on y vient et encore bien moins pour faire bombance. Si l'on tient à manger et à boire, on n'a qu'à rester chez soi. En procédant de la sorte on humilie ses frères indigents et l'on fait injure à l'assemblée des enfants de Dieu, car on méconnaît absolument la véritable nature du repas du Seigneur.

Qu'est-ce, en effet, que ce repas ? L'apôtre le leur a déjà enseigné, mais il va le leur redire encore, car il tient cet enseignement sacré de Jésus lui-même. C'est le repas institué par Jésus la veille du jour où il fut livré; le pain que l'on y mange, c'est le corps du Christ; la coupe à laquelle on boit, c'est la nouvelle alliance en son sang; c'est la mort même du Seigneur que l'on commémore ainsi, jusqu'au jour où il reviendra. Prendre ce repas d'une façon légère et en méconnaissant sa véritable nature, ce n'est donc rien moins qu'une offense à l'égard du corps et du sang du Christ. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il y ait des malades et des infirmes parmi les chrétiens de Corinthe, puisqu'ils se rendent coupables de pareilles profanations. Quelques-uns même sont déjà morts avant que le Seigneur soit revenu. Que chacun donc s'interroge lui-même avant de participer au repas du Seigneur et se demande s'il est digne de s'y associer. Quant aux châtiments dont l'apôtre vient de parler, il ne faut pas les considérer comme des condamnations définitives; ce sont des corrections du Seigneur. Mais que désormais tous prennent le repas du Seigneur ensemble, dignement et sobrement, et que ceux qui ont faim se rassasient chez eux avant de venir.

Il s'agit maintenant de dégager des passages cités les témoignages qu'ils renferment sur la nature du repas du Seigneur tel qu'il était pratiqué dans une communauté paulinienne et sur la signification que l'apôtre lui attribue.

I. *Nature du repas du Seigneur.*

1° *La cérémonie célébrée à Corinthe est un repas collectif.* —

Aucune hésitation sur ce point. Elle est appelée τὸ κυριακὸν δεῖπνον (**11.** 20); plus haut (**10.** 21) il est parlé de la « table du Seigneur », et toute la description implique qu'il s'agit d'un véritable repas. Le nom d'*eucharistie* ne sert pas encore à le désigner. Ce mot ne paraît qu'incidemment, dans la description de la Cène prise par Jésus avec ses apôtres (**11.** 24 : εὐχαριστήσας). Paul emploie de préférence le mot εὐλογία « bénédiction »; l'expression τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, » la coupe de bénédiction » devait être usuelle, autrement Paul n'aurait pas été obligé d'user de cette forme tautologique : « la coupe de bénédiction que nous bénissons » (**10.** 16). Nous savons déjà que dans le repas religieux juif on bénissait le vin au début du repas, d'une bénédiction spéciale[1]. Il est clair cependant que l'idée de « bénédiction » et celle « d'actions de grâces » se touchent de très près : c'est Dieu que l'on bénit pour ses bienfaits (« Sois loué, créateur du fruit de la vigne », dit le traité *Berakhot* (**6.** 1) cité plus haut ; cfr. *Didaché,* **9.** 2; « nous te rendons grâce, ô Père, pour etc...): et non pas le vin que l'on bénit au nom de Dieu pour en changer la nature. La forme de l'expression paulinienne, au pluriel, implique aussi qu'il s'agit d'une bénédiction collective.

2° *Le repas doit être sobre* ; *les éléments essentiels en sont le pain et le vin.* — Paul dit très nettement que l'on ne doit pas venir au repas du Seigneur pour manger et pour boire. Ceux qui ont faim, ceux qui ont besoin de se rassasier ou qui veulent banqueter n'ont qu'à rester chez eux pour satisfaire leur appétit (**11.** 22, 34). Mais il ressort des reproches qu'il adresse aux chrétiens de Corinthe que ceux-ci ont une fâcheuse disposition à transformer ce repas essentiellement religieux en un banquet copieux, puisqu'il y en a qui vont jusqu'à s'enivrer (**11.** 21). Nous avons déjà vu le même souci de conserver à l'agape chrétienne son caractère de simplicité et de spiritualité dans la *Didaché* (v. s., p. 48-49) et la dénonciation des mêmes excès chez les impies dans la *IIe de Pierre* et l'Épître *de Jude* (v. s., p. 24-25).

1) Voir plus haut, p. 53.

Rien ne nous autorise à supposer que Paul réduise les aliments du repas strictement au pain et au vin. Il est probable que les chrétiens de Corinthe dont il dénonce les excès y ajoutaient autre chose et cependant ce n'est pas sur ce point que portent les reproches de l'apôtre. Mais il est certain que les éléments nécessaires du repas du Seigneur, ceux sans lesquels il aurait perdu son caractère spécial, étaient le pain et le vin. Ici il n'y a pas de doute que le contenu de la coupe soit du vin, puisque Paul accuse quelques-uns des convives de s'enivrer.

On a attaché une grande importance au fait que ch. **10**, v. 16, Paul mentionne la bénédiction de la coupe avant celle du pain, tandis que ch. **11**, v. 24, dans la description de la Cène, il parle d'abord du pain et ensuite de la coupe. On a voulu en déduire qu'au ch. **10** l'apôtre parle de l'agape et au ch. **11** de l'eucharistie, comme de deux actes distincts. A partir du moment où l'on a reconnu la véritable nature de ce « repas du Seigneur », qui n'a encore rien de commun avec l'eucharistie rituelle du culte chrétien ultérieur, cette distinction paraît puérile. Dans les deux passages Paul vise le même acte, le repas religieux : au ch. **10** la table du Seigneur est opposée à la table des démons ; au ch. **11** il est expressément parlé d'un repas où l'on mange et boit jusqu'à satiété. La priorité de la bénédiction de la coupe ou de celle du pain n'a pris de l'importance qu'à partir du moment où l'eucharistie est devenue rituelle. Dans le repas religieux l'ordre des bénédictions pouvait varier, comme le prouvent les discussions ultérieures des rabbins à ce sujet (voir *Berakhot*, 8. 5).

3° *Ce n'est pas un repas quotidien.* — Si l'on s'en tient à la lettre de l'institution telle que la rapporte Paul, les chrétiens auraient dû célébrer le repas du Seigneur toutes les fois qu'ils mangeaient et buvaient (**11**. 25 et 26). Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de la valeur de ce récit de Paul relatif à l'institution et de l'institution elle-même. Ce qui me paraît ressortir clairement de la Ire aux Corinthiens, c'est que parmi eux le repas du Seigneur n'était pas quoti-

dien, sinon l'apôtre n'aurait pas dit : « Quand vous vous réunissez en un même lieu, il n'est pas possible de manger un repas du Seigneur » (**11**. 20) ; ce n'est pas ainsi que l'on parle d'un acte qui se renouvelle chaque jour. D'ailleurs il est évident que dans une communauté urbaine quelque peu nombreuse comme celle de Corinthe (**10**. 17), les fidèles ne pouvaient pas se réunir tous chaque jour pour prendre leur repas en commun. Nous l'avons déjà remarqué à propos d'un autre témoignage (v. s., p. 31). Mais il faut observer que les repas du Seigneur dont il est question ici, sont ceux de l'ἐκκλησία, de l'assemblée générale. Or, si celle-ci ne se réunit pas tous les jours, il peut y avoir d'autres réunions non générales. La bénédiction du pain et du vin pouvait aussi et devait certainement être prononcée aussi aux repas particuliers des chrétiens, toutes les fois qu'un certain nombre d'entre eux mangeaient ensemble. Ici la recommandation de se souvenir du Seigneur à chaque bénédiction du pain et du vin dans un repas chrétien se justifie parfaitement bien. A plus forte raison doit-elle être observée dans le repas collectif de tous, dans celui qui est seul vraiment le repas du Seigneur. Quand avaient lieu ces réunions générales? Se tenaient-elles à jour fixe et suivant une périodicité régulière, par exemple tous les dimanches? Nous n'en savons rien. En tous cas le repas du Seigneur n'a rien de commun avec un repas pascal.

4° *La préparation au repas doit être individuelle et intérieure.* — Dans l'un des passages étudiés de la *Didaché*, celui que nous soupçonnons d'être de provenance plus tardive que les prières eucharistiques (**14**. 1 ; v. s., p. 54), nous avons vu qu'il est recommandé aux fidèles de confesser leurs trangressions avant de rompre le pain de l'eucharistie le dimanche. A Corinthe nous ne trouvons aucune trace d'une semblable confession. Paul réclame seulement que chacun s'éprouve lui-même (**11**. 28) avant de prendre part au repas du Seigneur, afin d'être bien sûr de ne pas encourir la condamnation du Seigneur en y participant d'une manière indigne,

c. à. d. en ne reconnaissant pas ce qui est le corps du Seigneur. Et à en juger par les reproches que l'apôtre adresse aux chrétiens de Corinthe, on peut supposer qu'ils en prenaient à leur aise avec cette préparation spirituelle. Cela s'explique du reste, puisque pour eux la cérémonie était surtout un repas corporatif.

5° *Il n'y a dans ce repas aucune trace de sacrifice, ni d'oblations, à plus forte raison pas de sacrement.* — Qu'on relise attentivement les passages cités des ch. **10** et **11**. Il s'agit de repas religieux, non de repas sacrificiel. Il n'y a pas de victime, pas de cérémonie de sacrifice. On ne doit pas se laisser induire en erreur par la comparaison du ch. **10** avec les sacrifices païens ou juifs, provoquée par le différend concernant les viandes sacrifiées aux idoles. C'est le repas religieux chrétien qui est mis en parallèle avec les repas religieux païens ou juifs, mais non le sacrifice chrétien qui est opposé aux sacrifices païens ou juifs, pour l'excellente raison qu'il n'y a pas de sacrifice chrétien en question ici. Le repas du Seigneur est la communion au corps et au sang du Christ (**10**. 16); nous verrons ce que l'apôtre entend par là; il solidarise les convives avec le Christ, avec le corps et le sang du Christ; mais il n'est à aucun titre le sacrifice du corps et du sang. Quiconque est tant soit peu familiarisé avec la théologie paulinienne sait à quoi s'en tenir à cet égard.

Ce qui est plus curieux, c'est qu'il n'y ait dans la description du repas aucune trace d'oblation. Chacun apporte ses aliments, son pain et son vin; la bénédiction est prononcée collectivement, soit dans chaque groupe — ce que l'apôtre condamne — soit par toute l'assemblée en commun, — ce qui est seul conforme à la véritable nature du repas. Mais le texte exclut l'apport des aliments à un président par les fidèles individuellement, comme le dit Justin, ou à des épiscopes comme le dit Clément Romain, ou à l'évêque unique, comme le réclame Ignace; il exclut également la présentation des aliments, la προσφορά, par un dignitaire ecclésiastique. Ceci me paraît très instructif. Dans cette première communauté de Corinthe le

repas du Seigneur, tout en ayant un sens mystique que nous allons dégager, est encore un vrai repas qui commence par la bénédiction du pain et du vin, suivant la tradition des repas religieux juifs. Mais l'Épître met bien en lumière les inconvénients et les dangers de cette pratique. Pour y obvier on sera amené à centraliser entre les mains d'un chrétien désigné à cet effet — épiscope, presbytre, président ou autre — les aliments destinés au repas du Seigneur; c'est lui qui les recevra, les présentera à Dieu comme offrandes ou *oblations* des fidèles; c'est lui qui les bénira par la prière d'actions de grâces à Dieu pour ses bienfaits matériels et spirituels; c'est lui enfin qui les partagera, les distribuera, en fera parvenir une part aux absents. Voilà la situation telle qu'elle nous est apparue d'après les témoignages de Clément Romain, d'Ignace et de Justin, avec cette différence qu'à l'époque et dans les régions dont témoignent Clément et Ignace ce travail de concentration entre les mains d'un personnage unique ou d'un groupe de personnages réglant la cérémonie d'une façon rituelle est encore en voie de réalisation, tandis que pour Justin elle est acquise. On comprend que cette transformation ait beaucoup contribué à donner à l'eucharistie chrétienne les caractères d'un sacrifice. Nous reviendrons là-dessus à la fin de cette étude, dans notre essai de reconstruction de l'évolution primitive de l'eucharistie chrétienne. Mais pour l'intelligence plus complète de nos dépouillements actuels de textes il était nécessaire de faire ressortir dès maintenant la valeur de ces détails à première vue assez insignifiants.

6° *La description du repas du Seigneur à Corinthe prouve que c'était essentiellement un repas de communion des fidèles entre eux et avec le Christ* : tel est son caractère central qui se dégage très nettement des ch. **10** et **11**, non pas des théories de l'apôtre, mais de la nature même de l'acte. C'est la participation à un seul et même pain qui fait des chrétiens, tout nombreux qu'ils soient, un seul corps (**10**. 17). C'est le fait de boire à la coupe du Seigneur et de prendre place à sa

table qui les rend solidaires du Christ (**10.** 20-21 ; vide supra, p. 75). Si les chrétiens de Corinthe se divisent en groupes séparés pour manger le repas du Seigneur (soit les uns avant les autres, soit les uns à part des autres), ils le dénaturent, ils méprisent l'Église de Dieu (**11.** 20 à 22), ils sont très coupables, car c'est cela qui prouve qu'ils ne reconnaissent pas le corps du Seigneur (**11.** 29). Tout cela est formel et pas sujet à discussion.

Nous retrouvons donc ici la même donnée fondamentale que nous avons déjà rencontrée dans les témoignages précédemment étudiés. Mais nous la retrouvons sous une forme particulière qui est caractéristique de l'apôtre Paul. En plus des données qui ressortent de la nature même du repas du Seigneur, telle que la *I*re *Ep. aux Corinthiens* nous le fait connaître, il y a celles relatives à la signification que Paul attache à ce repas et qu'il s'est efforcé de lui imprimer.

II. *La signification du repas du Seigneur pour l'apôtre Paul.*

1° *La communion au corps du Christ dans le repas du Seigneur est la communion à la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ.* — Nous entrons ici au cœur même de la pensée et de la foi de l'apôtre. Jusqu'à présent nous avons purement et simplement assimilé la communion au corps et au sang du Christ à la communion avec le Christ et nous ne nous sommes pas expliqué en quoi consiste le « discernement du corps du Seigneur » (**11.** 29), qui est la condition indispensable pour que le repas du Seigneur soit salutaire. Nous nous sommes borné à déblayer le terrain en écartant dès le début l'interprétation réaliste de ces expressions, d'après laquelle l'apôtre considérerait le pain et le vin comme devenant le véritable corps matériel et le véritable sang matériel du Christ suivant la doctrine, de beaucoup postérieure, de la transsubstantiation (voir plus haut, p. 75). Mais alors que faut-il entendre par ce corps et ce sang du Christ?

Le ch. **11** ne nous donne aucune explication à ce sujet.

L'apôtre ne met pas en doute que ses lecteurs corinthiens savent ce qu'il désigne ainsi. Nous devons donc chercher dans les écrits que nous possédons de lui, s'ils ne contiennent pas une instruction analogue à celle qu'il avait donnée aux Corinthiens. Elle s'y trouve fort heureusement de la façon la plus satisfaisante. D'abord dans l'Épître elle-même. Déjà dans le fragment du ch. **10** il y a une indication précieuse : d'une part le pain que rompent les convives de la table du Seigneur est « la communion au corps du Christ » (v. 16); d'autre part, ils ne forment qu'un seul corps par le fait d'avoir part ensemble à un seul et même pain (v. 17); par conséquent le corps du Christ est le même que le corps dont on fait partie par la participation au même pain, c'est-à-dire la société mystique des communiants. Cette conception est exprimée plus clairement encore dans le passage du ch. **6** que nous avons cité plus haut (v. s., p. 73) : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? » (**6**. 15). Si les chrétiens sont les membres du Christ, ils font donc partie du corps du Christ. L'expression classique de la pensée paulinienne se trouve au ch. **12**, vv. 12 et suiv. : (v. 12) « De « même que le corps est un et qu'il a beaucoup de membres, « mais que tous les membres du corps, si nombreux soient-ils, « sont un seul corps, de même en est-il de Christ ; (v. 13) car « nous avons tous été baptisés en un seul et même esprit « pour ne former qu'un seul et même corps, que nous soyons « Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres; et tous nous « avons été abreuvés d'un même esprit. (v. 14) Le corps, en « effet, n'est pas un membre unique, mais il en a beaucoup. « (v. 15) Si le pied dit : comme je ne suis pas main je ne suis « pas du corps, ce n'est pas une raison pour qu'il ne fasse « pas partie du corps ; (v. 16) et si l'oreille dit : comme je « ne suis pas œil, etc..... (v. 26) quand un membre souffre, « tous les membres sont solidaires de sa souffrance ; quand « un membre est honoré, tous les membres sont solidaires « de sa joie. (v. 27) *Vous, vous êtes le corps du Christ et, chacun pour sa part, ses membres* ».

Voilà qui est décisif. Et la même pensée est exprimée *Romains*, **12**. 4 sqq. : « De même que dans un corps unique « nous avons des membres nombreux, mais que tous les « membres n'ont pas la même fonction, de même nous sommes « un seul corps en Christ, quoiqu'étant nombreux, et nous « sommes les membres les uns des autres », — et encore *Ephésiens*, **1**. 22-23. « Il (Dieu) a tout mis à ses pieds (du « Christ) et il l'a donné comme tête à l'Église par dessus toutes « choses, et celle-ci est son corps » (Cfr. **3**. 6 ; **4**. 4 ; **4**, 12 et suiv. ; *Colossiens*, **1**. 18 ; **2**. 19 et suiv.). Nous n'avons donc pas affaire ici à une image accidentelle, et le « discernement du corps du Christ » au v. 29 du ch. **11** n'est pas une simple paraphrase de la parole d'institution que Paul prête à Jésus au verset 24 (« ceci est mon corps »), mais l'application d'une des conceptions familières à l'apôtre Paul : *les chrétiens sont le corps du Christ.* Aussi quand nous lisons que les chrétiens de Corinthe en prenant le repas du Seigneur par groupes séparés, au lieu de le prendre tous ensemble en véritable communion, dénaturent ce repas parce qu'ils ne discernent pas « le corps du Christ », nous sommes bien obligés d'interpréter cette expression conformément au sens qu'elle a partout ailleurs dans les écrits de Paul, lorsqu'elle est mise en rapport avec la société des chrétiens, et nous hésitons d'autant moins à le faire que c'est la seule interprétation qui cadre avec le sens général du morceau où ces mots figurent.

La seule objection dont il y ait lieu de tenir compte, c'est celle qui se fonde sur la détermination du corps dans les paroles attribuées par Paul à Jésus (**11**. 24) : τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, « ceci est mon corps pour vous ». Le corps dont il s'agit ici, dit-on, ne peut être que le corps proprement dit de Jésus qui va être crucifié. Certains critiques ont éliminé les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, les considérant comme une addition ultérieure au texte originel. J'ai déjà dit que cette solution me paraît arbitraire (voir p. 77, note 2). D'autres, avec plus de raison, ont fait observer que ces paroles ne sont pas l'expression de la pensée de Paul, mais une révélation de Jésus à

Paul. Nous reparlerons bientôt de cette observation. Pour le moment je me bornerai à répondre que la pensée de Paul dans ce ch. **11** ne saurait être en opposition avec la déclaration qu'il affirme tenir de Jésus lui-même. Il me paraît donc inadmissible que Paul ait entendu le « corps de Christ » tantôt au sens propre, de l'organisme corporel qui fut mis en croix, tantôt au sens mystique, de la société des chrétiens unis au Christ[1]. Comme il n'y a aucun doute sur le sens qu'il donne partout ailleurs à cette expression, il faut bien qu'elle ait la même valeur dans ce v. 24. Et, en effet, il n'y a aucune raison de ne pas la lui reconnaître. La forme même τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν nous y invite. La préposition ὑπὲρ signifie : « pour, en faveur de, pour le bien de » (latin : pro), et non « à la place de »[2]. Paul cite ici des paroles que Jésus, encore vivant sur terre, aurait dites à ses disciples ; est-il vraisemblable que, selon lui, Jésus prenant un pain ait dit : Ce pain est mon corps matériel, le corps dans lequel je suis actuellement, celui qui est là à vos côtés? Paul n'est pourtant pas absolument dénué de sens commun. N'est-il pas beaucoup plus naturel d'admettre que dans la pensée de l'apôtre ces mots signifiaient : le

1) *H. J. Holtzmann. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 183 (Fribourg, Mohr, 1897) : « daher er unter dem Leibe abwechselnd bald denjenigen Jesu (**10**. 16), bald (**10**. 17) die Gemeinde versteht ».

2) Il faut distinguer ὑπέρ et ἀντί. La doctrine de Paul n'est pas celle de la substitution du Christ aux pécheurs, mais de la mort par consécration au salut des pécheurs, qui bénéficient de ce sacrifice en s'associant par la foi à la mort et à la résurrection du Christ. Le corps du Christ n'est pas substitué à ceux des hommes. Christ meurt pour épargner à tous ses fidèles la mort qu'ils auraient légitimement encourue, s'il n'avait pas vaincu la mort en leur faveur. Voir *Gal.*, **3**. 13 : Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ; Christ ne devient pas malédiction *à notre place*, puisque nous sommes déjà malédiction (c'est-à-dire maudits) ; mais en devenant malédiction en notre faveur, sans l'avoir mérité, il nous délivre de la malédiction. Il faut éclairer ce passage par la comparaison avec *Rom.*, **8**. 31-32 : (v. 31) εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν ; (v. 32) ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται ; le ὑπὲρ du v. 31 fixe le sens du ὑπὲρ du v. 32. Paul ne dit pas : « si Dieu est à notre place, qui sera contre nous ? » mais : « si Dieu est pour nous (i. e. en notre faveur), qui sera contre nous ? ». Il ne faut donc pas traduire au v. 32 : « a livré son fils à notre place », mais « en notre faveur ».

pain que je romps après avoir rendu grâces, c'est mon corps mystique qui est — non pas à votre place (ce qui n'aurait aucun sens) — mais qui est pour votre bien, pour votre salut, — d'accord avec la valeur que partout ailleurs il accorde à ce « corps du Christ » ? A mon avis, poser la question c'est la résoudre. Paul se considérait comme le fidèle interprète de Jésus quand il traduisait dans sa langue de rabbin grec la puissante expérience religieuse qu'il avait éprouvée au contact spirituel avec son Maître. D'après ce profond mysticisme paulinien Christ est aussi vivant dans l'organisme terrestre, constitué de tous ses disciples régénérés et animés par son esprit, qu'il était vivant, avant sa crucifixion, dans le corps terrestre dans lequel il avait exercé son ministère. Les fidèles sont le corps dont il est l'esprit. Tout cela se tient admirablement, du moment que l'on reste sur le terrain mystique de Paul et tout cela c'était pour Paul l'enseignement même du Christ.

2° *La communion au sang du Christ dans le repas du Seigneur, c'est la participation à la nouvelle alliance consacrée par son sang*. Comme dans les autres témoignages étudiés précédemment, il y a dans celui de Paul moins de renseignements sur la valeur de la coupe que sur celle du pain. La coupe, est-il dit (**10**. 16), est la communion au sang du Christ, et d'après **11**. 25 Jésus aurait dit que la coupe, non le vin, est la nouvelle alliance en son sang. Voilà tout. Cela suffit cependant à nous apprendre que dans la pensée de l'apôtre le repas du Seigneur est en relation avec la nouvelle alliance que, d'après sa théologie antithétique, le Christ a substituée à l'ancienne. Cette idée d'alliance s'harmonise parfaitement avec celle du repas d'union. Comme, d'autre part, nous savons que pour Paul l'œuvre de délivrance opérée par le Christ a été réalisée par sa mort sur la croix et par sa résurrection, nous sommes autorisés à en conclure que la communion au sang du Christ c'était la participation à l'alliance scellée ou consacrée par la mort du Christ. Il est vrai que la mort du Christ par crucifixion ne comportait pas d'effusion de sang. Mais l'ancienne

alliance avait été consacrée par le sang des sacrifices (*Exode*, **24**. 3 à 8) et c'était une tradition universelle dans toute l'antiquité que les actes solennels de la vie sociale fussent scellés de cette façon. L'idée de la nouvelle alliance évoque ainsi celle d'un sacrifice sanglant et rien n'était plus conforme à la théologie de l'apôtre. Les sacrifices de cet ordre étaient des sacrifices, non pas d'expiation ou de propitiation, mais de consécration et de communion. L'idée de communier au sang du Christ n'avait donc rien de choquant pour des chrétiens grecs, habitués à des cérémonies analogues. Toutefois dans la théologie de l'apôtre le sacrifice du Christ avait été un sacrifice unique, accompli une fois pour toutes sur la croix de Golgotha. Il ne songeait pas un instant à représenter ce sacrifice comme perpétuellement renouvelé à chaque repas du Seigneur. Aussi n'y a-t-il pas lieu de « discerner le sang » du Christ dans ce repas. La participation à la coupe était ainsi la communion spirituelle avec la consécration de l'alliance par le sang du Christ, c'est-à-dire que

3° *Le repas du Seigneur est une commémoration de la mort du Christ*. C'est ce que l'apôtre dit expressément au v. 26 : « Aussi souvent que vous mangerez ce pain et que vous boirez la coupe, annoncez la mort du Seigneur. » Il n'y a aucune difficulté sur ce point. C'est la conséquence logique de tout ce qui précède.

4° *Le repas a aussi un caractère eschatologique*. Il est à peine indiqué, mais il y est comme dans la Didaché : (v. 26) « annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ». En même temps qu'un souvenir de l'œuvre de salut accomplie par le Christ, le repas était aussi une affirmation de l'espérance au retour prochain du Christ et au triomphe final dont ce retour devait donner le signal. C'est un élément qu'il convient de ne pas négliger.

5° Enfin *d'après Paul Jésus a lui-même institué le repas du Seigneur en souvenir de lui* (**11**. 24 et 25). Le texte sur ce point n'exige aucune explication. C'est à un autre égard que cette affirmation de Paul, aussi bien que quelques-unes de

celles qui précèdent, doivent être soumises à un examen critique rigoureux. Nous avons, ce me semble, reconnu avec suffisamment de précision et de netteté ce que le repas du Seigneur était à Corinthe de par sa nature même et ce qu'il signifiait dans la pensée de Paul et de ses disciples. Mais quelle est la valeur historique de ce témoignage paulinien en ce qui concerne l'institution même et le sens originel du repas?

III. *La valeur historique du témoignage paulinien sur l'institution du repas du Seigneur.*

Il y a deux éléments dans le témoignage de la *Ire Epître aux Corinthiens*: les instructions émanant de Paul lui-même et celles qu'il déclare tenir directement de Jésus (**11**. 23 à 25). Étant donnée la rareté extrême des paroles de Jésus reproduites par Paul et la date de la composition de l'Épître, cette citation expresse de Jésus aurait une autorité historique supérieure à celle de n'importe quel autre témoignage évangélique, s'il ne fallait pas y voir l'écho d'une révélation surnaturelle bien plutôt que d'une véritable tradition historique. L'insistance avec laquelle Paul fait ressortir qu'il tient lui-même, directement, ces paroles du Seigneur ne permet pas d'autre hypothèse ; ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου « moi personnellement j'ai reçu du Seigneur » (v. 23). Comme il n'a jamais eu de relations avec le Jésus terrestre, il ne peut s'agir que du Christ glorifié. Cet appel à une révélation du Christ céleste n'est d'ailleurs pas isolé. Paul revient fréquemment sur le fait qu'il tient son mandat apostolique directement du Christ[1] et lui-même nous apprend qu'il a été ravi au troisième ciel et qu'il y a appris des mystères inénarrables[2].

Mais s'il ne paraît pas contestable que Paul invoque ici l'autorité d'une révélation directe et personnelle du Seigneur

1) Voir les adresses des Épîtres aux Romains, aux Galates, des deux Epp. aux Corinthiens, *Gal* , **1** et **2**.

2) *II Cor.*, **12**, 1 à 4 (ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις, visions et révélations; ἤκουσεν ἄῤῥητα ῥήματα, des paroles qu'il n'est pas possible de dire).

— la plus haute autorité à ses yeux —, la question qui se pose devant l'histoire est celle-ci : dans quelle mesure le témoignage de Paul sur le repas du Seigneur procède-t-il de cette révélation, dans quelle mesure en est-il indépendant ? Il faut d'abord déterminer ce qui est à proprement parler citation du Seigneur. Ce sont les vv. 23 à 25 où Jésus parle à la première personne. Dès le v. 26 c'est Paul qui reprend la parole (« annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'*il* vienne »). La révélation porte donc sur les points suivants : 1° le fait que Jésus a rompu le pain avec eucharistie dans la nuit où il fut livré ; 2° l'assimilation du pain à son corps en faveur de ses disciples ; 3° l'assimilation de la coupe à la nouvelle alliance en son sang ; 4° la recommandation de renouveler l'acte en souvenir de lui toutes les fois que les disciples boiront la coupe. La commémoration de la mort (v. 26) peut déjà être considérée comme un commentaire de l'apôtre. Or, tout ce qui est commentaire se rattache, sans doute, dans la pensée de Paul à la révélation ou tout au moins s'accorde avec elle, mais n'en est pas moins de l'interprétation qui appartient en propre à l'apôtre. On le reconnaîtra d'autant plus volontiers que l'on retrouve dans cette interprétation la théologie personnelle de Paul.

Et la révélation elle-même ? Ne faut-il pas y voir également une projection de la pensée paulinienne, s'objectivant en paroles du Christ ? L'histoire religieuse offre de nombreux exemples du même genre ; l'être surnaturel dit ce que le visionnaire ressent plus ou moins clairement. Il y aurait, à mon sens, une singulière exagération à mettre au compte de l'imagination de Paul tout le contenu de la révélation et à lui refuser ainsi toute valeur comme témoignage historique. Cette révélation doit avoir des antécédents. Elle ne s'est pas formée en l'air. Si elle est une interprétation de Paul, les faits qu'elle interprète doivent lui être antérieurs. L'esprit de Paul s'est concentré sur ces faits ; ils ont pris une valeur particulière à ses yeux et, dans un de ces moments de ravissement qui lui sont familiers, ils lui sont apparus, consacrés

par le Seigneur lui-même avec cette valeur. La révélation elle-même devient inexplicable autrement.

Il est, en effet, bien difficile d'admettre que Paul ait inventé en vision des faits concrets comme ceux du v. 23 : que Jésus dans la nuit où il fut livré prit du pain, prononça la prière d'eucharistie et le rompit. Ce n'est pas là produit de vision, mais matière sur laquelle une vision peut se construire. Il est absolument invraisemblable que Paul ait affirmé un fait positif comme celui-là d'après une révélation, dans une église où il se trouvait aux prises avec les émissaires des apôtres de Jérusalem. Ceux-ci n'auraient pas manqué de lui infliger un démenti désastreux, si ce fait n'avait pas correspondu à la réalité à laquelle ils avaient été, eux, personnellement mêlés. De plus, le détail précis rapporté par Paul concorde si bien avec les récits des évangiles synoptiques sur la Cène, que s'il a été inventé par Paul en extase, ce sont les synoptiques qui le lui ont emprunté plus tard. Mais l'hypothèse d'après laquelle le récit de la Cène dans les synoptiques aurait été inspiré par la tradition paulinienne ne mérite pas l'honneur qu'on lui a fait. La conception de la Cène dans les évangiles de Matthieu et de Marc est toute différente de ce qu'elle est chez Paul ; on n'y trouve aucune des idées caractéristiques que nous avons dégagées plus haut ; et chez Luc, où il y a une part de tradition paulinienne, elle est limitée à quelques paroles, où l'on ne retrouve plus rien du profond mysticisme de l'apôtre. Or, il suffit de l'existence indépendante de la tradition des synoptiques, avec ses variantes, pour attester que le fait même d'un repas pris par Jésus avec ses disciples, dans la nuit où il fut livré, ne peut pas être le produit de l'imagination de Paul. La révélation du Seigneur invoquée par Paul a donc travaillé sur des faits réels qui lui sont antérieurs.

J'estime qu'il en est de même pour l'assimilation du pain au corps et du vin au sang de l'alliance. Je crois que les critiques qui font honneur à Paul de l'invention de cette équation font complètement fausse route. Au ch. **10**, v. 16, Paul

en parle comme d'une chose admise par tous les chrétiens de Corinthe et qui n'est pas sujette à discussion : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas la communion au sang du Christ? le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au sang du Christ? » Je répéterai ici ce que j'ai déjà dit à propos du repas pris par Jésus avec ses disciples : si cette assimilation n'avait pas déjà été connue avant Paul, ses adversaires à Corinthe n'auraient pas manqué de l'attaquer avec une particulière violence sur ce point. Or, il n'y a pas trace d'attaques de ce genre. Ce qui est en discussion, ce n'est pas l'assimilation, c'est la portée et la valeur de cette assimilation ; c'est le commentaire de Paul ; voilà ce que les chrétiens de Corinthe méconnaissent et ce pour quoi ils sont tancés par l'apôtre. Enfin si la tradition des synoptiques est indépendante de celle de Paul, comme nous l'avons montré, elle atteste l'existence de l'équation pain = corps, vin = sang, en dehors de la prédication paulienne.

Mais si l'équation elle-même est antérieure à Paul, la forme qu'il lui donne et qui lui est particulière, est bien de lui ; ici le commentaire a pénétré dans le texte. Le corps est τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, la coupe est « la *nouvelle* alliance en mon sang » par opposition à l'ancienne ; la commémoration du Seigneur, soit la commémoration de sa mort, devra être renouvelée toutes les fois que l'on rompra le pain et que l'on boira la coupe. Voilà ce que nous ne retrouverons nulle part ailleurs que chez Paul (et en partie chez Luc qui a subi l'influence paulinienne) ; voilà ce qui porte bien sa marque personnelle. *La révélation du Seigneur* (I *Cor.*, **11**. 23-25) *nous apparaît donc comme l'interprétation paulinienne de faits antérieurs, consacrée à ses yeux par une déclaration du Christ glorifié.* Et nous comprenons maintenant pourquoi il invoque cette révélation justement au moment où il s'agit de faire prévaloir parmi ses disciples de Corinthe la véritable intelligence du repas du Seigneur. Sur ce point comme sur tant d'autres, le Christ céleste, dont il tient son mandat apostolique, lui a expliqué

le sens profond de la tradition, dont les apôtres du Jésus terrestre n'avaient que la lettre.

12
LES ACTES DES APOTRES

Considéré en lui-même, à part des autres, le témoignage du livre des *Actes* est insignifiant ; mais, quand on le rapproche de ceux que nous avons déjà étudiés, il prend une beaucoup plus grande portée. Le terme d'eucharistie n'y paraît pas, mais nous savons maintenant que la simple κλάσις τοῦ ἄρτου désigne le repas religieux des chrétiens.

Le livre des *Actes*, du même auteur que le troisième évangile, date probablement des abords de l'an 80, mais il met en œuvre des documents ou des traditions, de valeur inégale, concernant les premiers groupes chrétiens de Jérusalem, d'une part, et les premières communautés en terre hellénique, d'autre part.

Sur le repas religieux chrétien à Jérusalem, dès les premiers temps après la mort de Jésus, il nous fournit les renseignements suivants :

(2. 42) Ils s'attachaient avec constance à l'enseignement des apôtres et à la communion par la fraction du pain[1] et aux prières.

(2. 46) Chaque jour, tous ensemble, ils étaient assidus au temple; et à la maison, rompant le pain[2], ils prenaient leur nourriture dans la joie et la pureté de cœur, (v. 47) louant Dieu et jouissant de la bienveillance de tout le peuple.

Ainsi les réunions communes avaient lieu dans le temple de Jérusalem et les repas fraternels, quotidiens, avaient lieu

1) Προςκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. Dans le Sinaïticus et le Cantabrigiensis on a corrigé en : τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει ; même texte dans *E*, *P*, la version philoxénienne et la version arménienne. Il est évidemment défectueux, puisque κοινωνία reste en l'air. La Vulgate, *d*, la version sahidique, la Peschito impliquent le texte κοινωνία τῆς κλάσεως, qui a la même valeur que celui que nous adoptons.

2) Προςκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς.... Le Cantabrigiensis a : πάντές τε προσεκαρτέρουν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἴκους (ἦσ)αν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κλῶντές τε ἄρτον....

dans les maisons des fidèles. Nous constatons ici très clairement que *la communion par la fraction du pain n'était pas un rite cultuel, mais qu'elle consistait dans la participation au repas commun, lequel avait un caractère religieux*, puisqu'on y louait Dieu.

Ce type de repas religieux quotidien, se confondant avec le repas ordinaire, correspond fort bien au genre de vie sociale qui régnait parmi les premiers chrétiens de Jérusalem : une sorte de communisme inorganique où bénévolement on mettait tout en commun, dans l'attente du prochain renouvellement du monde lors du retour triomphant du Messie. Le repas religieux en commun fait partie de cette vie chrétienne au même titre que les prières quotidiennes et l'édification par l'instruction des apôtres. Un tel régime est possible dans les tout petits groupes de croyants exaltés qui constituent alors toute la chrétienté de Jérusalem. Ils continuent le genre de vie qui avait été celui de Jésus et de ses apôtres ou disciples les plus intimes pendant son ministère itinérant.

Ces données sont confirmées par le récit de l'institution des diacres : 6. 1-6. Comme le nombre des disciples augmente, la désunion commence à se manifester dans les groupes. Les hellénistes, c.-à-d. les chrétiens d'origine grecque, se plaignent de ce que l'on fasse tort à leurs veuves, c.-à-d. aux femmes sans ressources[1] de leur groupe, dans le service quotidien (ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ). Il y avait donc dans les repas religieux quotidiens une distribution de nourriture aux indigents. Les autres, par conséquent, apportaient ce qu'ils pouvaient ou ce qu'ils voulaient, non pas seulement pour eux, mais pour la communauté. Ces apports étaient ensuite répartis entre les assistants par les apôtres. En effet, à la suite des plaintes des hellénistes, les apôtres décident de se décharger du service des tables (διακονεῖν τραπέζαις), afin de se consacrer

1) Voir mon étude sur *Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives,* dans le t. I de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Etudes, Sciences religieuses (Paris, Leroux, 1889).

entièrement à la prière et à l'instruction des fidèles, et sur leur proposition on procède à l'élection de sept diacres, dont les noms décèlent la provenance hellénique. Voilà un commencement d'organisation, de division du travail, qui semble avoir correspondu à l'avènement d'une majorité helléniste dans ce petit monde chrétien de Jérusalem.

La mise en scène de ces récits peut être discutée, mais il n'y a aucune raison sérieuse de contester la valeur historique du fond même. L'auteur que l'on appelle Luc a mis en œuvre ici des documents qu'il tenait sans doute de Jérusalem et il n'a pas dû en modifier la teneur essentielle, pour l'excellente raison que le type de vie qu'il dépeint ici n'a pas pu lui être inspiré d'ailleurs. Il n'était praticable que dans de petits groupes d'exaltés. Il ne fut pas reproduit ailleurs, parce qu'il n'était pas réalisable sans une complète désorganisation de la vie professionnelle et des conditions matérielles de la vie sociale. A Jérusalem même il aboutit bientôt à la misère noire et disparut en tout cas après la destruction de la ville en 70. Luc n'a pas pu inventer plus tard une situation qui n'existait plus de son temps. Il a simplement idéalisé un état de choses que nous reconstruirions tel par hypothèse, si nous n'avions pas son témoignage formel à l'appui.

La seule fois où il soit encore question de « la fraction du pain » ailleurs dans les *Actes*, c'est dans un des fragments où le narrateur parle à la première personne du pluriel et reproduit probablement le récit d'un témoin oculaire : **20.** 7-12. L'apôtre Paul rejoint à Troas des compagnons d'œuvre qui l'y ont devancé :

(v. 7) Le premier jour de la semaine, comme nous étions réunis pour rompre le pain, Paul qui avait l'intention de partir le lendemain, s'entretint avec eux et il garda la parole jusqu'à près de minuit. (v. 8) Il y avait un bon nombre de lampes dans la chambre haute où nous étions réunis [suit l'incident d'Eutychus]..... (v. 11) Puis il remonta, il rompit le pain et en mangea, et il causa encore beaucoup jusqu'au jour, après quoi il s'en alla.

Ce passage, de provenance toute différente des précédents,

confirme l'essentiel de leur témoignage : la fraction du pain est un repas que Paul prend en commun avec les chrétiens de Troas et à l'occasion duquel il leur donne d'abondantes instructions, soit avant, soit après. Ce repas a lieu le dimanche soir. Il ne s'agit plus ici du repas quotidien. Bien entendu, il est fort possible et même probable que les chrétiens de Troas bénissent le pain et le vin à chacun de leurs repas et rendent grâce après l'avoir pris. Mais la κλάσις τοῦ ἄρτου proprement dite, ce n'est plus cela, c'est le repas commun des chrétiens réunis. Ils le prennent dans une chambre haute ; il n'y a pas encore de temple ni même de lieu de réunion spécialement affecté à cet usage. *Nous avons là l'image exacte de la transition entre le repas religieux privé quotidien et le repas religieux public dominical. Mais ni ici, ni précédemment, il n'y a la moindre trace d'un sacrifice, d'un repas pascal, de l'assimilation du pain à la chair ou au corps du Christ, ni la moindre indication que les chrétiens agissent ainsi pour se conformer à une institution établie par Jésus.*

Ceci est d'autant plus curieux à constater, que nous allons trouver dans l'Évangile rédigé par le même auteur une image bien différente de la Cène instituée par Jésus. Il y a là, ce me semble, une preuve très forte que cet auteur n'a pas arrangé la teneur des renseignements qu'il nous fournit dans les *Actes*, de manière à les faire concorder avec les documents qu'il met en œuvre ailleurs ou avec un type qu'il lui aurait plu d'accréditer.

13

L'ÉVANGILE DE LUC

Le texte de l'Évangile de Luc relatif à la Cène (**22.** 14-23) est l'un des plus tourmentés qu'il y ait dans le Nouveau-Testament. Avant d'en dégager la teneur il est indispensable d'en reconnaître la structure. Nous ne nous occuperons que des variantes qui modifient la portée du témoignage.

Après avoir dit que le jour des azymes était venu, où il

fallait sacrifier la Pâque (v. 7), l'évangéliste raconte comment Jésus envoya Pierre et Jean préparer le repas pascal (vv. 8 à 13) et il continue ainsi :

(v. 14) Quand il fut l'heure, il s'attabla et les apôtres avec lui. (v. 15) Et il leur dit : « J'ai vivement désiré de manger cette Pâque avec vous avant ma passion, (v. 16) car je vous déclare que je ne la mangerai plus jusqu'à l'accomplissement dans le royaume de Dieu ».

(v. 17) Et ayant pris en mains une coupe il rendit grâces (εὐχαριστήσας) et dit : « Prenez-la et partagez-la pour vous.

(v. 18) Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne ».

(v. 19 *a*) Et ayant pris du pain, il rendit grâces, le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps,

(v. 19 *b*) donné pour vous; faites ceci en mon souvenir ».

(v. 20) Et la coupe de même après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, répandu pour vous.

(v. 21) Voici, d'ailleurs, sur la table, à côté de moi, la main de celui qui me livre. (v. 22) [Il en est ainsi] parce que le Fils de l'homme s'en va selon ce qui a été déterminé. Mais malheur à cet homme par qui il est livré ». (v. 23) Et ils commencèrent à discuter ensemble pour savoir lequel était celui d'entre eux qui ferait cela!

Le texte que j'ai traduit est, sauf des variantes sans importance, celui de la presque totalité des manuscrits grecs, de la plupart des versions, notamment de la Vulgate, et il est déjà attesté par Tertullien (*Adv. Marcionem*, IV, 40). Il a ceci de caractéristique qu'il mentionne deux coupes, l'une au début du repas et avant le pain, l'autre à la fin du repas, ce qui est contraire à la disposition attestée par les autres récits de la Cène et ce qui a de tout temps fort choqué les chrétiens formalistes. Mais ce texte si bien documenté est-il exact? Il y a, en effet, un groupe de manuscrits, ceux qui représentent ce que l'on appelle aujourd'hui le texte occidental, *D*, *a*, ff^2, *i*, *l*, où les vv. 19^b et 20 ne figurent pas. Au contraire, dans la Peschito ce sont les versets 17 et 18 qui manquent. Dans les mss. latins *b* et *c* ces versets 17 et 18 sont transposés et placés à la suite de 19^a, à la place de 19^b et de 20. Dans la version syriaque dite sinaïtique nous avons l'ordre suivant :

16, 19, 20 combiné avec 17, 18, 21. Enfin, dans la version syriaque dite de Cureton le texte se suit ainsi : 16, 19, 17, 18, 21.

Le caractère commun de toutes ces variantes, c'est de ne conserver qu'une seule coupe. Le texte occidental supprime la seconde, la Peschito la première ; les autres combinent de façons diverses la première et la seconde, de manière à n'en avoir qu'une. Il me paraît clair que de part et d'autre on a obéi au désir de faire disparaître du texte sacré ce que l'on considérait comme une scandaleuse hérésie. Aussi je ne m'explique pas la faveur dont jouit aujourd'hui auprès de certains critiques le texte occidental de ce passage. S'il est, en effet, le texte originel, il faut que le texte de la presque totalité des manuscrits grecs soit le fruit d'une interpolation. Se représente-t-on les copistes introduisant de gaieté de cœur une seconde coupe dans le texte de Luc, alors que l'usage rituel, tel qu'il est attesté dès la plus haute antiquité, n'en comportait qu'une et que les évangiles de Matthieu et de Marc n'en mentionnent qu'une! C'est, dit-on, sous l'influence du texte de Paul dans *I Corinthiens* ; Luc avait placé la coupe avant le pain, ce qui était contraire à l'usage ; on a voulu rétablir la coupe après le pain et l'on a emprunté pour cela le texte de Paul. Mais les scribes qui tenaient si fort à l'ordre rituel auraient-ils introduit une seconde coupe dans le récit de Luc? A tant faire que de modifier le récit de Luc, ils auraient en même temps supprimé la première ; sinon leur but n'eût pas été atteint et pour corriger une hérésie rituelle ils en auraient ajouté une autre encore bien plus grave. De plus, à supposer qu'une pareille bévue ait été commise, comment s'explique-t-on qu'elle ait acquis assez d'autorité pour prévaloir sur le texte originel dans la presque totalité des manuscrits grecs ? Au contraire, la variété des textes qui suppriment le scandale des deux coupes atteste d'une façon décisive le travail de correction entrepris sur le texte primitif ; les uns suppriment la première, les autres la seconde, d'autres encore les fusionnent, mais de façons différentes, et aucune de ces cor-

rections n'a acquis assez d'autorité pour prévaloir. Enfin les tentatives mêmes des latins *b* et *c* et de la version sinaïtique pour fusionner les vv. 17 et 18 avec 19 prouvent qu'il y avait, antérieurement, un texte avec deux coupes.

Celui-ci est donc certainement le bon. S'il a pu scandaliser de braves chrétiens choqués dans leur piété liturgique, on ne comprend pas que des historiens modernes n'en reconnaissent pas la supériorité. Pour Luc, en effet, la Cène est un repas pascal (**22**, 7, 8, 11, 13, 15) ; or le repas pascal comportait plusieurs coupes. Bien loin de s'étonner qu'il en mentionne deux, on serait, au contraire, en droit de lui reprocher de n'en mentionner que deux.

Et ce texte de Luc, ainsi dûment établi, est pour le fond, dans les versets les plus controversés (18, 19 et 20) une simple combinaison de la tradition de Marc et de celle de Paul. Le v. 18 est presque littéralement reproduit de *Marc*, **14**, 25 ; le v. 19 est presque littéralement reproduit d'après *I Cor.*, **11**, 24, avec la simple addition du mot διδόμενον après τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Et le v. 20, commencé d'après *I Cor.*, **11**, 25, est terminé d'après *Marc*, **14**, 24 (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ou πολλῶν ἐκχυννόμενον), après suppression du second ordre de « faire ceci en mon souvenir » que donne Paul. Ce n'est pas à des habiletés de copistes que l'on peut attribuer cette combinaison si bien dosée. Elle correspond exactement à la nature du troisième évangéliste, historien travaillant d'après des sources (*Luc*, **1**, 3). L'étude critique de son évangile atteste le grand usage qu'il a fait de l'Évangile de Marc (que ce soit sous sa première forme ou sous sa forme définitive) ; le livre des *Actes* atteste qu'il a utilisé des documents émanant de compagnons de route de Paul. Dans le récit capital de la Cène il a, comme en maint autre endroit, fondu les deux relations antérieures dont il disposait. Ce qui distingue son récit de celui des deux autres synoptiques, lui vient manifestement de Paul. Or, nous savons maintenant que dans cette tradition paulinienne il y a une part de révélation, d'interprétation paulinienne s'appliquant aux faits que l'apôtre a appris

par simple tradition historique. Cette part n'acquiert pas plus d'autorité, en tant que témoignage historique, du fait qu'elle a été endossée par Luc, puisque celui-ci l'accepte justement sous le bénéfice de l'autorité de Paul.

Mais Luc a dû en outre disposer encore d'autres sources, car ce n'est ni Paul ni Marc qui ont pu lui suggérer les deux coupes, à en juger du moins par les écrits que nous avons d'eux. Comme ce détail, qui ne figure nulle part ailleurs à notre connaissance, paraît être de qualité excellente, puisqu'il s'accorde beaucoup mieux avec la nature de repas pascal que Luc attribue à la Cène tout comme Matthieu et Marc, il y a lieu de le conserver et d'y voir la preuve que l'autre source ou les autres sources où Luc a puisé, n'étaient pas dépourvues de valeur.

Sous le bénéfice de ces observations, voici maintenant l'analyse du témoignage de Luc :

1° *La Cène est un repas pascal :* **22**, 7, 8, 11, 13, 15. Nous verrons plus loin, en faisant la critique de la tradition enregistrée par les évangiles synoptiques, ce qu'il faut penser de cette assertion, mais il est incontestable que telle est l'idée de Luc. Il semble du reste être dépendant de Marc sur ce point ; car son récit de la préparation du repas pascal par les apôtres concorde presque complètement avec celui de Marc (**14**, 12 à 16).

2° *L'eucharistie, dans ce repas, c'est la prière d'action de grâces ou de bénédiction*, prononcée par Jésus au début du repas sur la coupe de vin, puis sur le pain (**22**. 17 et 19, les deux fois εὐχαριστήσας) suivant l'usage du repas religieux juif[1]. Pour la coupe qu'il passe après le repas (v. 20) il n'est plus fait mention de prière eucharistique; en effet, nous savons par le traité des *Berakhôt* déjà cité (**6**. 5), que la bénédiction prononcée sur le vin avant le repas dispensait d'une nouvelle bénédiction sur le vin qui était servi après le repas. Sur ce point le témoignage de Luc a une valeur indépendante de ceux de Marc ou de Paul.

1) Voir plus haut, p. 52 et suiv.

3° *Le pain est assimilé au corps du Christ donné pour les apôtres* : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον (**22.** 19). Les ὑμεῖς auxquels s'adresse cette parole sont, d'après le v. 14, les apôtres. La dépendance à l'égard du témoignage de Paul résulte ici de la lettre même du texte ; l'addition du terme διδόμενον, qui est le bien propre de Luc, n'ajoute rien au τὸ ὑπὲρ ὑμῶν de Paul ; c'est une simple correction de style, Luc écrivant le grec mieux que Paul.

Malheureusement Luc ne nous offre pas comme Paul une série de textes pour nous éclairer sur le sens qu'il attribue à cette équation : pain = corps du Christ. Le plus simple serait assurément de supposer qu'il l'interprétait de la même manière. Mais cela ne s'impose pas, car le livre des *Actes* prouve que si Luc a utilisé des documents de provenance paulinienne, il n'a pas compris grand'chose à la théologie ni surtout au profond mysticisme de l'apôtre. Un bon petit récit de miracle a pour lui beaucoup plus de valeur que la plus belle des pensées pauliniennes. Il est donc fort possible qu'il ait pris la lettre sans l'esprit. Ce qui ressort par contre clairement de ce même livre des *Actes*, nous l'avons vu, c'est que Luc ne voyait dans le repas eucharistique qu'une simple κλάσις τοῦ ἄρτου en commun, c'est-à-dire une *communion exprimée par le fait de manger ensemble le même pain.* Il serait donc déraisonnable de supposer qu'il ait prêté à Jésus une autre pensée, lorsqu'il raconte l'institution de ce repas eucharistique.

Peut-être peut-on tirer quelque instruction sur ce point du récit de l'apparition aux disciples d'Emmaüs (**24.** 13 à 35) ? Après avoir fait route avec Jésus et avoir longuement conversé avec lui, sans le reconnaître, ils s'attablent avec lui vers le soir : Jésus prend le pain, le bénit, le rompt et le leur distribue ; à ce moment seulement ils le reconnaissent, mais à l'instant même il disparaît de devant leurs yeux (vv. 30 et 31). Le narrateur ne veut-il pas insinuer que dès lors c'est le pain qui est son corps ? Mais il faut bien avouer que nous ne sommes pas beaucoup plus avancés par cette insinuation. On

ne doit pas demander à un homme épris de merveilleux comme Luc une précision réaliste comme celle que réclame l'esprit critique moderne. Il admet sans difficulté que Jésus marche et cause pendant toute une journée avec ses disciples, quelques jours après sa crucifixion, sans qu'ils le reconnaissent, parce que leurs yeux sont bouchés. Quand il lit dans ses documents que Jésus a dit du pain de la Cène : « Ceci est mon corps pour vous », il n'en est pas davantage troublé et il n'éprouve aucun besoin de se l'expliquer. Les critiques devraient bien une fois pour toutes apprendre que tout le monde n'a pas l'esprit fait comme eux.

4° *La coupe est la nouvelle alliance dans le sang du Christ répandu en faveur des apôtres* (**22**. 20). Luc est ici, nous l'avons vu, dépendant de Paul et de Marc, mais pour l'essentiel, c'est de Paul ; car l'essentiel ici, c'est l'idée de la *nouvelle* alliance scellée par le sang du Christ, par opposition à l'ancienne, ce qui est du Paul tout pur. Dans sa combinaison des deux sources il a abouti à cette forme étrange : τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ἐκχυννόμενον (et non τῷ ἐκχυννομένῳ). Il est trop bon helléniste pour avoir fait une faute de grammaire grossière par inadvertance : en rapportant ἐκχυννόμενον à ποτήριον et non à αἵματι, il entend dire que c'est la coupe qui est répandue pour les apôtres et non le sang : « cette coupe répandue pour vous est la nouvelle alliance dans mon sang ». Or ceci — toute question de miracle mise à part — n'a aucun sens, si on le prend dans l'acception matérielle réaliste. Une coupe n'*est* pas une alliance ; elle représente ou symbolise une alliance, et dans l'espèce elle symbolise l'alliance qui a été scellée par le sang de Jésus. Dans la combinaison des textes de Paul et de Marc, il a donc conservé le sens de celui de Paul (v. s., p. 173). Il résulte de là que :

5° *Il n'y a aucune célébration de sacrifice dans la Cène de Luc.* Le sang, en effet, dans la tradition paulinienne, vise le sacrifice de consécration accompli une fois pour toutes par Jésus et qui ne se renouvelle pas. Le complément naturel de cette conception chez Paul est l'invitation à commémorer la

mort du Christ, chaque fois que l'on prend le repas du Seigneur. Or, chose curieuse, Luc ne reproduit pas cette partie du témoignage de Paul ; il n'y a chez lui aucun appel à la commémoration de la mort du Christ dans le repas eucharistique. Ici, comme précédemment, il semble avoir reproduit les termes de son document, sans beaucoup réfléchir à leur portée.

C'est qu'en réalité, sous l'influence de ses autres documents, il se représente la situation sous un tout autre aspect que Paul. Pour lui, nous l'avons vu, la Cène est un repas pascal ; s'il avait eu l'idée d'y attacher une notion de sacrifice, il aurait dû assimiler le Christ à l'agneau pascal. Or, chez lui pas plus que chez Matthieu et Marc, il n'y a la moindre trace d'une assimilation de ce genre[1]. Jésus fait bien allusion à sa mort prochaine (**22**. 15, 22), mais en même temps il annonce formellement qu'il s'attablera de nouveau avec ses disciples, pour manger la Pâque avec eux et pour boire du jus de la vigne avec eux quand le Royaume de Dieu sera réalisé (**22**. 16 et 18). L'alliance, consacrée par le sang du Christ, n'est donc qu'un acte du drame tout terrestre qui aura son dénouement dans l'avènement définitif du Royaume.

6° *La Cène a donc pour Luc un caractère nettement eschatologique.* — Jésus dans ce repas consacre son alliance avec ses disciples en vue de sa réalisation définitive dans un avenir prochain. L'élément eschatologique, dont nous avons encore trouvé la trace chez Paul, mais comme élément accessoire et qui n'est pas indispensable, est, au contraire, au premier plan chez Luc, comme chez Matthieu et Marc.

7° *Luc, comme Paul, contrairement à Matthieu et à Marc, affirme l'institution du repas eucharistique par Jésus.* — La seule différence, c'est que Paul répète le « faites ceci en mon souvenir » à propos du pain et à propos du vin (*I Cor.*, **11**. 24

1) Dans le IVe Évangile Jésus est assimilé à l'agneau pascal, mais on se rappelle que, par contre, pour le quatrième évangéliste, Jésus ne prend pas de repas pascal avec ses disciples et que, par conséquent, l'analogie avec l'agneau pascal n'a exercé aucune influence sur sa conception du repas eucharistique.

et 25), tandis que Luc ne le mentionne qu'à propos du pain 22. 19). Détail insignifiant. Tout au plus pourrait-on y voir un exemple de plus de l'importance plus grande que l'on semble avoir attachée, dans la chrétienté primitive, au pain qu'à la boisson dans le repas religieux.

14

LES ÉVANGILES DE MATTHIEU ET DE MARC

(*Matthieu*, **26**. 17-30 ; *Marc*, **14**. 12-26)

Matthieu et Marc ont des récits de la Cène parallèles. Après avoir raconté, de façons différentes, la préparation du repas pascal par les disciples, ils disent l'un et l'autre que, le soir étant venu, Jésus s'attabla avec les douze et que pendant le repas il leur annonça qu'il serait trahi par l'un d'eux « qui plongeait la main dans le plat avec lui » (*Matth.*, v. 23 ; *Marc*, v. 20). Puis ils continuent ainsi :

Matthieu.

(v. 26) Comme ils mangeaient, Jésus prit du pain[1] et ayant prononcé la bénédiction[2] il le rompit et le donna aux disciples et dit : « Prenez, mangez; ceci est mon corps »

(v. 27) Et ayant pris une coupe[5], il rendit grâces et la leur donna, disant : « Buvez-en tous;

(v. 28) car ceci est mon sang de l'alliance[6], répandu à l'intention

Marc.

(v. 22) Comme ils mangeaient, il[3] prit du pain et ayant prononcé la bénédiction, il le rompit et le leur donna et dit : « Prenez[4]; ceci est mon corps. »

(v. 23) Et ayant pris une coupe[5], il rendit grâces et la leur donna, et tous en burent.

(v. 24) Et il leur dit : « Ceci est mon sang de l'alliance[6] répandu en faveur de beaucoup.

1) Quelques mss. ont τὸν ἄρτον, le pain.

2) Les mss. A, Γ, Δ, Π ont εὐχαριστήσας au lieu de εὐλογήσας, variante sans importance, ces mots étant interchangeables.

3) Quelques mss. ont ὁ Ἰησοῦς.

4) Un certain nombre de mss. ajoutent : φάγετε, mangez.

5) Quelques mss. ont dans les deux textes : τὸ ποτήριον, la coupe.

6) Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον. Matthieu, Marc supprime γὰρ et porte en général : τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, mais dans plusieurs mss. ὑπὲρ est remplacé par περὶ ou l'ordre des mots est interverti. — Dans les deux évangiles les mss. A, Γ, Δ, Π ont τῆς καινῆς διαθήκης, « de la

Matthieu.

de beaucoup pour le pardon des péchés.

(v. 29) Je vous le dis; désormais je ne boirai plus de ce produit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père ».

(v. 30). Puis, après avoir chanté les hymnes, ils sortirent pour aller au mont des Oliviers.

Marc.

(v. 25) « En vérité, je vous dis que je ne boirai plus[1] du produit de la vigne, jusqu'à ce jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu. »

(v. 26) Puis, après avoir chanté les hymnes, ils sortirent pour aller au mont des Oliviers.

La seule variante véritablement importante est celle qui substitue le sang de la *nouvelle* alliance à celui de l'alliance. L'autorité des manuscrits qui la donnent n'est pas suffisante pour la justifier. On comprend très bien que les scribes aient ajouté le mot καινῆς pour harmoniser la déclaration de Jésus dans Matthieu et Marc avec celle de Luc et de Paul, tandis qu'on ne s'explique pas pourquoi la majorité des manuscrits auraient supprimé cette expression, si elle avait réellement figuré dans le texte primitif de ces deux évangiles.

Ce qui est plus grave, c'est que plusieurs critiques considèrent les deux formes de ce même passage, depuis τῆς διαθήκης jusques y compris ἐκχυννόμενον, comme étant également dues à des interpolations. D'après eux, dans Matthieu comme dans Marc, il y aurait eu primitivement ces simples mots : « ceci est mon sang », sans rien de plus. Ils n'ont aucun manuscrit à l'appui de leur hypothèse. Mais ils font valoir l'étrangeté de la construction : τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον, mon sang de l'alliance répandu. Ils rappellent que Justin Martyr cite la parole de l'institution sous la forme abrégée et que la formule complète de Matthieu se lit pour la première fois chez Irénée (*Haer.*, V, 33. 1). Ils trouvent inadmissible que Jésus parle ici, tout-à-coup, à la veille de

nouvelle alliance », au lieu de διαθήκης tout court ; les mss. *C*, *D*, l'Itala, la Vulgate ont ce même texte dans Matthieu seul ; les mss. *P*, *W*b, *X* dans Marc seul. — Il faut traduire : « mon sang de l'alliance », et non « le sang de mon alliance » ; c'est le sens naturel et le parallélisme avec le τὸ σῶμά μου précédent l'impose.

1) *D*, *a*, *f* ont : οὐ μὴ προσθῶ πεῖν, je ne donnerai plus à boire.

sa mort, d'une alliance dont il n'a jamais parlé auparavant d'après ces mêmes évangiles.

Ces raisons ne sont pas dépourvues de valeur. Cependant elles ne me paraissent pas entraîner la conviction. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de savoir si Jésus a réellement prononcé ces paroles, mais simplement si elles doivent figurer dans le texte authentique de Matthieu et de Marc. Nous ne nous étonnons pas que Justin Martyr ne les cite pas ; nous avons déjà vu que les *Mémoires des apôtres* qu'il invoque n'étaient probablement pas l'un de nos évangiles canoniques[1]. Irénée, le premier, atteste leur existence, parce qu'Irénée est le premier auteur chrétien pour lequel les évangiles qui seront canoniques jouissent d'une autorité supérieure à celle des autres écrits chrétiens primitifs[2]. Nous verrons plus loin, en faisant la critique des récits évangéliques, combien il est naturel que dans la construction historique de Matthieu et de Marc Jésus parle à ses disciples d'une alliance à conclure avec eux, en vue de la réalisation future et prochaine du Royaume de Dieu. Enfin la construction de la phrase est assurément étrange, mais est-ce une raison suffisante pour en supprimer la moitié, alors que la tradition manuscrite est unanime à la donner complète et que la variante τῆς καινῆς διαθήκης est plutôt favorable à l'existence antérieure de διαθήκης tout court?

Il faudrait, en effet, pour justifier l'hypothèse que nous combattons, expliquer pourquoi et comment cette idée de

1) Justin Martyr, Ire *Apol.*, **66**; voir plus haut p. 10 et 11.

2) La formule complète existe donc déjà avant l'époque d'Irénée, même déjà avec l'addition de καινῆς (« hic est sanguis meus novi testamenti »), ce qui n'empêche pas Clément d'Alexandrie de citer la formule abrégée (*Paed.*, II, **2**, 32). Voir aussi dans K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, p. 145, note 6, les nombreux passages d'écrivains ultérieurs qui ne donnent pas la formule complète, quoiqu'elle leur soit connue. Cette liste, rapprochée du texte d'Irénée, prouve justement que les citations de la formule réduite ne dénotent nullement que la formule complète ne figurât pas déjà dans le texte de Matthieu et de Marc. M. Goetz cependant croit à l'interpolation dans la deuxième moitié du second siècle (p. 147).

« sang de l'alliance » aurait été introduite dans le texte. Il n'y a rien, ni dans l'histoire évangélique, ni dans les documents de l'ancienne littérature chrétienne, qui ait pu suggérer cette glose. Si l'on avait voulu faire une addition, il eût été naturel de prendre la formule de Luc et de Paul : τῆς καινῆς διαθήκης, la *nouvelle* alliance. Mais celle-ci, nous l'avons vu, est elle-même une correction, car jamais la plupart des scribes n'auraient modifié en διαθήκης tout court une addition qui établissait l'harmonie générale des témoignages bibliques, alors que le διαθήκης tout court ne correspondait à rien dans les autres écrits. A mon avis il n'y a d'autre solution acceptable que de conserver le texte attesté par les manuscrits.

Le texte étant ainsi dûment établi, voici l'analyse du témoignage qu'il contient. Je rappelle encore une fois que, pour le moment, il ne s'agit que de le dégager, sans en discuter la valeur historique.

1° *Pour Matthieu et Marc la Cène est un repas pascal* (*Matth.*, **26**. 17, 18, 19; *Marc*, **14**. 12, 14, 16). Que ce soit à tort ou à raison, le sens des récits n'est pas douteux. De plus il s'agit bien d'un véritable *repas*, quoiqu'il ne soit fait mention que du pain et du vin. Car Jésus désigne celui qui doit le trahir en disant (*Matth.*, v. 23 ; *Marc*, v. 20) : « celui qui plonge la main dans le plat avec moi ». Il y a donc un plat contenant des mets préparés. On sait que les Arabes encore aujourd'hui placent sur la table le plat ou la marmite qui contient la nourriture et que chacun à son tour y plonge la main pour en retirer, soit avec les doigts, soit à l'aide d'un instrument, le morceau qu'il va manger. C'est ainsi que Jésus mangeait avec ses disciples. Comme Jésus distribue lui-même le pain, ce n'est donc pas du pain que le traître prend dans le plat où il plonge la main. D'ailleurs, le pain n'est pas servi dans un plat creux. Ce détail a son importance, comme nous le verrons plus loin. Il est certain également que la boisson est du vin, puisque Jésus dit qu'il ne boira plus « de ce produit de la vigne » (*Matth.*, v. 29; *Marc*, v. 52).

2° *A la fin de ce repas les convives chantent des hymnes* (*Matth.*, v. 30; *Marc*, v. 26). Nous savons, en effet, par ailleurs qu'au cours du repas pascal on chantait divers psaumes.

3° *Matthieu et Marc ne mentionnent aucune institution de repas religieux*. Les seuls convives sont les douze (*Matth.*, v. 20; *Marc*, v. 17). C'est à eux seuls que Jésus donne l'ordre de prendre et de manger le pain qu'il leur tend et de boire à la coupe. Il n'y a pas un mot trahissant de la part de Jésus l'intention que ce repas soit renouvelé ultérieurement, sinon après l'établissement du Royaume de Dieu.

4° *Pour que le repas ait sa valeur, il faut que tous mangent du même pain et boivent à la même coupe ; c'est donc un repas de communion*. Il faut noter, en effet, l'insistance des évangélistes à spécifier que *tous* boivent à la coupe (*Matth.*, v. 27; *Marc*, v. 23). C'est cela qui établit entre eux le lien qu'il s'agit de sceller et qui donne à la cérémonie sa valeur.

5° *Le pain est le corps de Jésus, la coupe est son sang répandu à l'intention ou en faveur d'un grand nombre de personnes* (περὶ ou ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον; *Matth.*, vv. 26 et 28 ; *Marc*, vv. 22 et 24). Il n'y a aucune autre détermination du sens que les évangélistes attachent à cette double équation, dont il n'est question nulle part ailleurs dans leurs écrits. Pour tout lecteur qui n'est pas hanté par les interprétations dogmatiques de l'Église ultérieure, il est évident que les auteurs n'ont pas voulu dire que Jésus, étant à table avec ses apôtres et leur tendant du pain et une coupe de vin, leur tendait ainsi réelle- et matériellement son corps et son sang, soit le corps même qui était attablé et le sang qui circulait dans ce corps. Une pareille interprétation est tout bonnement absurde et nous n'avons aucune raison d'attribuer une pareille absurdité, soit à Jésus, soit aux évangélistes. Mais pour ceux que l'attachement au dogme fait passer par dessus l'absurdité, nous ajoutons les observations suivantes : le mot ἐκχυννόμενον est un participe présent ; Jésus ne parle pas de son sang « qui va être répandu », mais « de son sang qui est répandu ». Or à ce moment son sang coulait encore dans son corps ; il ne peut donc

pas s'agir de ce sang. Toute la description implique que Jésus mange et boit avec ses disciples; au v. 29 de *Matthieu*, 25 de *Marc* il dit : « Je ne boirai plus désormais de *ce* produit de la vigne » jusqu'à l'avènement du Royaume de Dieu. Si « ce produit de la vigne », c'est-à-dire le vin, est au v. 28 le sang de Jésus, il doit l'être aussi au v. 29. On aboutirait ainsi à cette monstruosité que d'après nos deux évangélistes Jésus aurait mangé son propre corps et bu son propre sang! Enfin, il est inadmissible que Jésus, attablé avec ses disciples juifs, les ait invités à boire du sang véritable, puisque rien n'était plus formellement interdit aux Juifs et nous savons que les premiers chrétiens de Jérusalem, y compris les apôtres, restèrent à cet égard soumis aux prescriptions de la loi juive. Les évangélistes, en tout cas l'auteur du premier évangile, connaissaient parfaitement les prescriptions de la Loi à cet égard. On ne saurait donc concevoir que les paroles attribuées par eux à Jésus dans une circonstance aussi solennelle eussent à leurs yeux un sens contraire à ces prescriptions. L'interprétation réaliste de l'Église du Moyen Age est ici inacceptable.

D'ailleurs cette interprétation est en opposition flagrante avec la signification que les évangélistes attribuent à la Cène.

6° *Pour Matthieu et Marc la Cène est l'affirmation sensible de l'alliance de Jésus avec ses disciples, qui est consacrée par le sang du Christ, en vue de leur réunion ultérieure dans le royaume de Dieu* (*Matth.*, vv. 28 et 29; *Marc*, vv. 24 et 25). Il n'est nullement question ici de « nouvelle alliance » opposée à l'ancienne. D'après la version de nos deux évangélistes Jésus sait qu'il va être trahi et qu'il va mourir; le repas qu'il prend avec ses apôtres est sans doute son dernier repas avec eux. Il exprime donc par un acte sensible de communion l'alliance qui existe entre eux et lui, et, comme toute alliance dans l'antiquité chez les juifs comme chez les païens est consacrée par le sacrifice d'une victime, il présente le pain comme le corps, le vin comme le sang qui consacrent cette alliance, et il leur dit : « Je n'en boirai plus *avec vous* » (Matthieu, v. 29) jusqu'à ce jour où l'alliance sera accomplie,

jusqu'au jour où le royaume de Dieu en vue duquel elle est conclue sera réalisé. Cette alliance n'est pas pour les seuls apôtres ; le bénéfice s'en étendra à beaucoup de personnes. Matthieu en détermine l'efficacité avec un peu plus de précision : elle assure le pardon des péchés (v. 28) ; mais au fond ces paroles n'ajoutent rien à ce qui est déjà compris dans la conception de Marc. Ici comme dans de précédents témoignages, il s'agit clairement d'un acte de consécration accompli une fois pour toutes et nullement d'un sacrifice qui doive se renouveler.

Pour nos deux évangélistes la *Cène est un repas de communion ou d'alliance des apôtres entre eux et avec Jésus, avec un caractère nettement eschatologique.* — Quelle est la valeur historique de leur témoignage? C'est là une question très délicate, qui doit faire l'objet d'un examen particulier.

II

Tableau des résultats obtenus par l'analyse des documents.

Notre analyse a porté sur quinze documents, ou groupes de documents, en grande partie indépendants les uns des autres et répartis sur l'espace d'un siècle, de l'an 50 environ à l'an 150. Nous ne sommes donc pas aussi dépourvus de témoignages sur la première tradition et les premières institutions chrétiennes que l'on se plaît parfois à le proclamer. Il y a beaucoup de questions posées par l'histoire politique, religieuse ou sociale de la société gréco-romaine à la même époque, sur lesquelles on serait bien heureux d'en avoir seulement la moitié autant.

Avant d'aller plus loin dans notre enquête il convient de grouper les résultats obtenus, afin de nous rendre compte de ce qu'ils ont de commun malgré leurs nombreuses divergences. C'est la condition indispensable, trop souvent négligée jusqu'à présent, pour aborder l'étude critique du témoignage des évangiles synoptiques sur la Cène. Je résume ces résultats sous les rubriques suivantes :

1. Nous n'avons trouvé aucune trace d'un enseignement ésotérique rattaché à l'eucharistie.

2. La dénomination la plus ancienne de l'acte que nous étudions est : τὸ κυριακὸν δεῖπνον « le repas du Seigneur » ou κλάσις τοῦ ἄρτου « fraction du pain ». Le terme εὐχαριστία « action de grâces » ou le verbe correspondant s'appliquent d'abord à la prière, par laquelle les fidèles rendent grâces pour les aliments et pour les bienfaits spirituels que Dieu leur dispense. Ils s'étendent bientôt au repas sacré dans son ensemble (*Ignace*, p. 33 et suiv. ; *Didaché*, p. 47) ; le nom eucharistie sert même à désigner par métonymie les aliments sacrés (*Didaché*, 9. 5 ; Justin, Ire *Apol.*, 66 ; v. s. p. 9).

3. L'eucharistie est à l'origine un repas religieux collectif, qui doit être d'une grande simplicité parce que sa valeur réside dans sa signification religieuse et non dans la jouissance des aliments (témoignage de *Paul*, v. s. p. 79, 80, 84 ; *Didaché*, p. 47 à 50 ; *Actes*, p. 96 ; *Pline*, p. 31-32 ; IVe *Évangile*, p. 65).

4. L'élément essentiel, indispensable, de ce repas est du pain (tous les témoignages) ; il y a aussi probablement toujours de la boisson, quoiqu'elle ne soit pas toujours mentionnée. La nature de cette boisson ne paraît pas avoir eu grande importance, puisqu'elle n'est pas spécifiée en plusieurs cas. C'était en général du vin coupé d'eau, parfois aussi de l'eau pure (*Justin*, p. 11 ; gnostiques, p. 20 et suiv.). Le repas peut aussi comporter d'autres mets (*Synoptiques*, p. 109 ; *Paul*, p. 80 ; IVe *Évangile*, p. 65 ; Montanistes, p. 23 ; *Jude* et *II Pierre*, p. 24).

5. La participation à ce repas est réservée aux seuls membres de la communauté (*Justin*, p. 9 ; *Didaché*, p. 48, et d'une façon indirecte tous les témoignages).

6. Il peut être indépendant du culte proprement dit (*Actes*, p. 95 et 98 ; *Paul*, p. 81 et suiv. ; *Pline*, p. 28), comme aussi il peut y être associé (*Didaché*, p. 50, et indirectement *Ignace* et *Clément*).

7. Dans la première communauté de Jérusalem il semble

avoir été quotidien (*Actes*, p. 95 et suiv.), mais il n'en est plus ainsi ailleurs d'après tous les autres témoignages. Tous attestent que le repas eucharistique se célèbre fréquemment. Quand il y a dans les documents indication d'un jour précis, c'est le dimanche (*Actes*, p. 98; *Didaché*, p. 50; *Pline*, p. 28; *Justin*, p. 12); mais le témoignage le plus tardif, celui de Justin, prouve que la célébration regulière, le dimanche, n'exclut encore en aucune façon des célébrations occasionnelles à d'autres jours.

8. Nulle part le repas eucharistique n'a un caractère pascal. Seuls les trois évangiles synoptiques attribuent à la Cène de de Jésus avec ses apôtres un pareil caractère (p. 102 et 109).

9. Les témoignages attestent une tendance constante à régulariser la célébration du repas eucharistique, soit en condamnant les banquets où le but religieux de l'acte est négligé au profit de la bonne chère (*Paul*, p. 80; *Didaché*, p. 48 et suiv.; *Jude* et *II Pierre*, p. 24 et suiv.) — soit en proscrivant les repas pris en dehors de la présidence de l'évêque ou de son délégué pour n'autoriser que des repas ecclésiastiques célébrés à jour et à heure fixes, qui deviennent de simples actes rituels (*Ignace*, p. 33 et suiv.; *Clément*, p. 43) — soit en transformant le repas en un acte cultuel, c'est-à-dire en symbole de repas, pour échapper aux rigueurs de la loi romaine à l'égard des hétaeries ou par suite de nécessités matérielles (*Pline*, p. 29; *Justin*, p. 13 et 16; gnostiques, p. 22).

10. La transformation du repas eucharistique de la communauté en rite cultuel ecclésiastique ne supprime pas les repas eucharistiques privés entre chrétiens, mais ceux-ci sont jugés d'une façon de plus en plus défavorable par les chrétiens animés de l'esprit ecclésiastique (déjà *Paul*, p. 82; *Ignace*, p. 33 et suiv.; *Clément*, p. 44; *Jude* et *II Pierre*, p. 23 et suiv.).

11. Nulle part l'institution de l'eucharistie n'est rapportée à Jésus, excepté par *Paul* qui se réclame d'une révélation du Christ glorifié (p. 90 et suiv.), par *Luc*, qui dépend ici de

Paul (p. 105), et par *Justin* qui se réclame d'un évangile perdu pour nous (p. 10 et suiv.).

12. L'assimilation du pain au corps du Christ et du vin à son sang est attestée par *Justin* (p. 17) d'après le témoignage de son évangile, par les quatre évangiles de *Matthieu*, de *Marc* (p. 110), de *Luc* (p. 103) et de *Jean* (p. 65), par *Paul* (p. 75 et 85 et suiv.). Elle est complètement passée sous silence par les *Actes* (p. 98), par la *Didaché* (p. 56), par *Clément* (p. 45). Elle ne semble pas connue de *Pline* (p. 27 et suiv.). *Ignace* la connaît, mais il la volatilise en symbole mystique (p. 36-37), comme Paul l'avait déjà fait avant lui, quoique d'une façon différente. *Ignace* et le *IVe Évangile* prouvent qu'il y avait dans leur entourage des chrétiens qui ne l'admettaient pas (p. 38, p. 65). Les gnostiques la repoussaient (p. 20); certains d'entre eux pratiquaient quelque rite magique où il s'agissait bien de sang, mais pas de celui du Christ (p. 21).

13. Nulle part, excepté chez *Paul* (p. 90), nous n'avons trouvé l'idée que le repas eucharistique fût une commémoration de la mort du Seigneur, pas même chez *Luc* et chez *Justin* qui sont les seuls, avec Paul, à mentionner l'institution (cfr. spécialement *Ignace*, p. 39; *Didaché*, p. 56; *IVe Évangile*, p. 66 et passim). Justin, cependant, parle d'une commémoration de la souffrance du Christ, mais aussi d'une commémoration de l'incarnation (cfr. p. 8 et 16 sq.). Sa pensée n'est pas claire, parce qu'elle reflète des opinions originairement étrangères l'une à l'autre. Elle est en tous cas dérivée de témoignages antérieurs.

14. Dans aucun document l'eucharistie n'est présentée comme un sacrifice rédempteur ou autre dont le Christ serait le sacrificateur ou la victime. *Paul* (p. 83), la *Didaché* (p. 54), les *Actes* (p. 98), l'*Epître aux Hébreux* (p. 71), *Ignace* (p. 39), le *IVe Évangile* (p. 66), *Luc* (p. 104), excluent toute idée d'un sacrifice eucharistique quelconque. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne aux témoignages de *Matthieu* et de *Marc* sur la valeur de la Cène,

le fait seul qu'ils ignorent l'institution du repas eucharistique suffit à établir qu'ils ne songent pas à attribuer une même valeur à l'acte eucharistique qu'à la Cène (p. 196).

15. Cependant il y a dans certains de nos documents une tendance à qualifier l'acte eucharistique de sacrifice, sans autre détermination (*Didaché*, p. 54), à le mettre en parallèle avec les repas sacrificiels des païens (*Paul*, p. 83) ou avec les sacrifices de l'Ancienne Alliance (*Clément*, p. 44). Mais dans aucun de ces témoignages la nature de ce rapprochement n'est précisée et là où elle l'est un peu plus, chez Justin (p. 19), il est dit expressément que les seuls sacrifices que les chrétiens puissent offrir à Dieu sont d'ordre spirituel.

16. Les éléments du repas du Seigneur ou de l'eucharistie cultuelle sont apportés par les fidèles pour l'usage de la communauté. Il semble ressortir de certains documents que les fidèles apportaient non seulement le pain et le vin nécessaires à la célébration, mais aussi d'autres dons en nature ou en argent (*Clément*, p. 45; Montanistes, p. 22; *Justin*, p. 15).

17. D'après *Clément* (p. 44) et *Justin* (p. 15) les offrandes doivent êtres remises aux évêques ou au président de la communauté. Ceux-ci les présentent à Dieu, les consacrent. Ce sont les oblations.

18. La valeur de la participation à l'eucharistie est considerée comme essentielle pour les chrétiens dans tous les documents étudiés, excepté dans l'*Épître aux Hébreux* et dans le *Pasteur* d'Hermas, qui n'en font aucune mention (p. 71 et p. 26). Tantôt l'absorption du pain et du vin eucharistiés est censée procurer directement la vie et l'immortalité (*Ignace*, p. 36; *IVe Évangile*, p. 66; implicitement *Justin*, p. 17); tantôt elle est simplement l'occasion d'une commémoration des bienfaits apportés aux hommes par le Christ (*Didaché*, p. 49 et 54; *Paul*, p. 90; *Luc*, p. 105 et suiv.; *Justin*, p. 15 et suiv.); tantôt elle procure une communion mystique avec le Christ (*Paul*, p. 85 et suiv.; *IV Évangile*, p. 66); tantôt enfin elle confère le pardon des péchés (*Matthieu*, p. 112; gnostiques, p. 21) où la gnose

(gnostiques, p. 21 et 22). Il n'y a encore aucune doctrine générale ou commune sur ce point.

19. Souvent l'eucharistie est conçue, conformément à son nom, comme une action de grâces pour les dons matériels ou spirituels de Dieu aux disciples du Christ (*Justin*, p. 15 ; *Didaché*, p. 54 ; *Luc*, p. 102).

20. D'autre part elle présente un caractère eschatologique bien marqué dans plusieurs des plus anciens témoignages, en ce sens qu'elle doit reporter les participants à la pensée de l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre et du retour prochain du Christ (*Paul*, p. 90 ; *Luc*, p. 105 ; *Matthieu* et *Marc*, p. 111 sq. ; *IV*[e] *Évangile*, p. 68 ; *Didaché*, p. 48, et implicitement aussi dans les *Actes*, p. 96, au moins pour les premiers chrétiens de Jérusalem).

21. Enfin et surtout — car c'est ici la seule donnée positive sur laquelle tous les documents étudiés s'accordent en parlant de l'eucharistie, sauf le IV[e] Évangile (p. 68) qui évidemment ne l'exclut pas — elle est l'affirmation de l'union, de la solidarité, de la communion, de l'alliance qui existe entre les chrétiens en tant que membres d'une société nouvelle fondée et inspirée par le Christ (*Justin*, 14 ; *Pline*, p. 28 ; *Ignace*, p. 36 ; *Didaché*, p. 55 ; *Paul*, p. 84 ; *Actes*, p. 95 ; *Luc*, p. 103 sq. ; *Matthieu* et *Marc*, p. 110 et 112 ; implicitement aussi *Clément*).

Tels sont les éléments dont nous disposons pour essayer de reconstituer la genèse et la première évolution de l'eucharistie. Toutefois, avant d'entreprendre cet essai de reconstitution, nous devons examiner de près la valeur historique du témoignage des évangiles synoptiques. Car il semble que sur plusieurs points ils sont en désaccord avec nos autres sources, notamment en attribuant à la Cène le caractère d'un repas pascal. Et comme ils sont les seuls documents qui prétendent nous faire connaître la pensée de Jésus lui-même, puisque Paul — nous l'avons vu — en appelle à une révélation du Christ glorifié, il importe au plus haut degré de nous

rendre compte de l'autorité historique de leurs récits sur la Cène et de la relation de cette Cène avec les repas eucharistiques des premiers chrétiens. Ce qu'il y a de moins clair, en effet, dans le rapprochement des résultats que nous venons de passer en revue, c'est le rapport qu'il peut y avoir entre le repas pris par Jésus avec ses apôtres la veille de sa mort et les repas eucharistiques célébrés par ses disciples après sa mort. S'il y a eu institution des repas eucharistiques par Jésus, comme le prétend Paul, et Luc à sa suite, comment se fait-il, non seulement qu'il n'y en ait aucune trace dans presque tous les autres textes, pas même dans les évangiles de Matthieu et de Marc, mais surtout que ces repas ne rappellent en aucune façon la Cène? Et s'il n'y a pas eu institution par Jésus, comment se fait-il que la pratique du repas ou du rite eucharistique ait été dès l'origine aussi générale parmi les nombreuses variétés de la chrétienté primitive ? Si la Cène a été un repas pascal, comment se fait-il que le repas eucharistique, rattaché déjà par Paul au repas que Jésus prit avec ses apôtres la veille de sa mort et considéré de même par toute l'Église ultérieure, n'ait aucun caractère pascal d'après l'accord unanime des témoignages autres que ceux des évangiles synoptiques ? Et si la Cène n'a pas été un repas pascal, comment se fait-il que les évangiles synoptiques lui aient attribué ce caractère pascal? Autant de questions auxquelles il faut essayer de donner une réponse, si nous voulons voir clair dans les origines de l'eucharistie.

III

Critique des récits des synoptiques sur la Cène.

1.

LA CÈNE A-T-ELLE ÉTÉ UN REPAS PASCAL?

Oui, d'après les trois premiers Évangiles (voir antérieurement, p. 102 et 109). Non, d'après le IVe Évangile (p. 58). Celui-ci, nous l'avons vu, ne parle même pas de la Cène. Il rattache à la multiplication des pains les instructions de Jésus relatives à l'eucharistie. C'est l'un des points les plus importants du conflit entre la relation historique du IVe Évangile et celle des synoptiques. Il faut choisir entre son témoignage et le leur. On ne comprend pas bien l'attitude des théologiens qui, d'une part considèrent le IVe Évangile comme l'œuvre de l'apôtre Jean, c'est-à-dire du seul témoin oculaire de la vie de Jésus dont nous posséderions un témoignage direct, et qui, d'autre part, continuent à considérer la Cène comme un repas pascal et l'eucharistie comme une institution établie par Jésus à cette occasion. Ce n'est vraiment pas la peine de consacrer tant d'efforts à sauvegarder l'origine apostolique directe du IVe Évangile, pour ne plus tenir aucun compte de son témoignage dans une question aussi capitale !

Seulement la critique biblique a solidement démontré le caractère non historique du IVe Évangile et prouvé, à mon avis d'une façon définitive, qu'il ne saurait être l'œuvre de l'apôtre Jean. Le IVe Évangile, comme les autres et plus que les autres, est une œuvre non apostolique, composée d'après

des traditions écrites ou orales antérieures. Il a connu nos évangiles synoptiques et leur est par conséquent postérieur. Enfin il est dominé depuis le premier jusqu'au dernier mot par un mysticisme religieux et théologique, entièrement conforme à l'esprit de la philosophie judéo-hellénique de son temps, pour laquelle l'histoire n'a aucune valeur propre, mais n'a de signification que comme allégorie ou symbole de vérités morales ou religieuses[1].

Ce sont là des conditions peu favorables à l'autorité historique de son témoignage. Pour peu que l'on soit familiarisé avec le symbolisme du IVe évangéliste, on reconnaît fort bien pourquoi il a passé sous silence la Cène, quoiqu'il parle d'un repas qui a lieu la veille de la crucifixion, au cours duquel Jésus annonce à ses apôtres la trahison de Judas[2], et pourquoi il place la mort de Jésus l'après midi précédant le repas pascal. C'est que Jésus est pour lui l'agneau pascal véritable, dont celui du repas pascal n'était que le type prophétique. Il l'a présenté comme tel dès le début de son récit (**1**. 29). Il le fait mourir au jour et à l'heure où l'on immole l'agneau pascal et, pour que le lecteur capable de comprendre ces symboles sublimes ne s'y trompe pas, il a soin de l'avertir que les os de Jésus crucifié ne furent pas brisés, comme le furent ceux des deux larrons crucifiés à ses côtés (**19**. 33) ; la Loi prescrivait, en effet, de ne pas briser les os de l'agneau pascal[3]. Enfin dès le début du ch. **12** il a spécifié que l'onction de Béthanie eut lieu six jours avant Pâques, tandis que Matthieu (**26**. 2) et Marc (**14**. 13) la placent deux jours avant Pâques, parce que le 10 Nisan était le jour où l'on consacrait l'agneau pascal. L'idée d'assimiler

1) Ce n'est pas ici le lieu de développer cette thèse. Je me permettrai de renvoyer le lecteur pour plus ample démonstration à mon ouvrage sur le *IVe Évangile*, déjà mentionné p. 57 et au beau livre de M. A. Loisy, *Le Quatrième Évangile* (Paris, Picard, 1903).

2) *Jean*, **13**. 2, 21 à 30 ; cfr. **18**. 1 et suiv., qui suit immédiatement la fin des enseignements censément donnés au cours du repas.

3) *Exode*, **12**. 46 ; *Nombres*, **9**. 12. L'évangéliste renvoie lui-même à cette disposition de la Loi (**19**. 36).

Jésus à l'agneau n'est d'ailleurs pas de lui. Elle semble avoir été assez répandue dans la première chrétienté. Paul, nous l'avons vu, s'écrie : « Christ, notre Pâque, a été immolé[1]. » L'auteur des *Actes* (**8**. 30 à 35), celui de la *Ire Épître de Pierre*, **2**. 22 à 25[2], appliquent à Jésus la prophétie d'Ésaïe (**53**), où le serviteur de l'Éternel est comparé à l'agneau que l'on mène à la boucherie. Pour le voyant de l'*Apocalypse* (**5**. 6, 12 ; **13**. 8) le Christ est l'agneau qui a été immolé. Le quatrième évangéliste se borne donc à prendre dans la tradition dont il dispose une donnée assez répandue. En l'adaptant à son récit il ne pouvait évidemment pas reproduire en même temps la tradition représentée par les synoptiques, d'après laquelle Jésus mange l'agneau pascal avec ses apôtres.

Cette tradition, il la connaît ; tous les critiques sont d'accord sur ce point. Il en garde la dénonciation de Judas au cours du dernier repas de Jésus avec ses apôtres. Il reproduit, sous une forme qui lui est propre, ce qui est — nous le montrerons plus loin — l'idée centrale de la Cène d'après les synoptiques, l'idée d'union, d'alliance avec le Christ, dans ces admirables instructions et dans ces effusions mystiques incomparables du repas dit du Cénacle (**14** à **17**). Bien plus, il semble viser les paroles mêmes de la Cène dans l'étrange épisode du chap. **19**, où le coup de lance du soldat romain fait jaillir du flanc de Jésus crucifié du sang et de l'eau. Ce n'est pas là, en effet, un détail sans importance à ses yeux ; il en appelle, pour le certifier, au témoignage d'un témoin oculaire dont la parole est au dessus de toute contestation, et il y voit la réalisation de la prophétie de *Zacharie*, **12**. 10 : « ils regarderont à celui qu'ils ont percé ». Or, ces paroles n'ont aucun sens, si elles se rapportent au fait matériel qu'il vient de raconter. Mais si, conformément au symbolisme constant de sa narration, l'eau et le

1) *I Corinthiens*, **5**. 7. Voir plus haut p. 72. Chez Paul, je le rappelle, il ne s'agit que d'une simple image littéraire.

2) Voir aussi *I Pierre*, **1**. 19.

sang qui jaillissent du crucifié symbolisent les deux rites sacrés de la première chrétienté, le baptême et l'eucharistie, qu'il fallait bien rattacher d'une façon quelconque à Jésus, alors tout devient clair. D'après Paul, en effet, et d'après Luc, le repas du Seigneur était la communion au sang du Christ; il devait être célébré en souvenir de Jésus et Paul recommande même aux fidèles de commémorer la mort de Jésus à cette occasion, ils doivent « regarder à celui qui a été transpercé ». N'oublions pas que cette relation mystique de l'eucharistie avec le Christ est rapportée par le quatrième évangéliste au jour même où, d'après les synoptiques, Jésus prend la Cène avec ses disciples et prononce les fameuses paroles sur son corps et son sang.

Il y a donc dans le récit du IV[e] Évangile des échos manifestes de ceux des synoptiques et de Paul. S'il écarte la Cène proprement dite, c'est-à-dire le repas pascal, c'est de propos délibéré et l'on voit fort bien pour quelles raisons il agit ainsi, tandis qu'on ne voit aucune raison pour laquelle la version des synoptiques aurait été substituée à la tradition représentée par Jean, si celle-ci était primitive. Il ne me paraît pas douteux que l'assimilation de Jésus à l'agneau d'Ésaïe ou à l'agneau pascal est un produit de la piété poétique ; mais elle doit avoir été suggérée à l'imagination chrétienne par quelque fait positif. Elle procède et ne peut procéder que du rapport qu'il y avait eu entre une fête de Pâques et la mort de Jésus, c'est-à-dire d'une concordance qui corrobore dans ses grandes lignes la version des synoptiques. Si le fait était sorti de l'image, il n'en serait pas sorti sous cette forme d'un repas pascal pris par Jésus avec ses apôtres, puisqu'un tel fait était la négation même de l'image. Jésus ne pouvait pas à la fois être l'agneau et le manger. C'est l'image qui est sortie du fait, par application naturelle du symbolisme de l'Ancien Testament à Jésus, d'autant plus que, comme nous le verrons plus tard, ce n'est pas le repas eucharistique qui a pu l'engendrer.

Ainsi le synchronisme entre la fête de Pâques et la mort

de Jésus doit être considéré comme un antécédent de la version représentée par le IVe Évangile, non l'inverse. D'autre part, la détermination synoptique de la Cène reçoit une confirmation éclatante de l'apôtre Paul. Celui-ci affirme, en effet, que l'assimilation du pain au corps du Christ et de la coupe à son sang a été proclamée par Jésus dans un repas qu'il prit dans la nuit où il fut livré. Nous avons vu que ce fait positif ne peut pas être considéré comme le produit de la révélation échue à Paul [1]. Le témoignage de Paul est de beaucoup antérieur à la rédaction des synoptiques. C'est le plus ancien que nous possédions.

Sur les deux points essentiels où le témoignage du IVe Évangile est le plus en désaccord avec celui des synoptiques : la relation de la Cène avec une fête de Pâques et la célébration de la Cène comportant les paroles eucharistiques la veille de la mort de Jésus, c'est le témoignage des synoptiques qui est confirmé soit par la critique interne, soit par le plus ancien document que nous possédions. En dehors même de toutes les considérations d'ordre général qui annulent l'autorité historique du IVe Évangile, nous ne pouvons donc pas hésiter à donner la préférence au témoignage des synoptiques.

Mais de ce que la tradition des synoptiques est meilleure, il ne résulte pas encore qu'elle soit bonne. Paul confirme bien, d'une manière qui me paraît irréfutable à moins de faire arbitrairement violence au texte, la célébration de la Cène par Jésus dans la nuit où il fut trahi, mais il ne dit rien de la nature pascale de ce dernier repas [2]. Et c'est justement cette identification de la Cène avec le repas pascal qui suscite de graves objections, parce que la chronologie de la Passion qui en découle paraît inadmissible. Un grand nombre de critiques ont peine à admettre que Jésus ait été arrêté

1) Voir p. 91 à 95.
2) Voir p. 72 et 77.

dans la nuit de Pâques, jugé par le Sanhédrin de grand matin, conduit devant Pilate et crucifié, en ce premier jour des pains sans levain qui était la fête la plus solennelle du Judaïsme; que ce même jour Jésus, conduit au Golgotha, ait pu rencontrer Simon de Cyrène revenant des champs et que celui-ci ait consenti à porter la croix; que Joseph d'Arimathée ait acheté un drap mortuaire et les saintes femmes des aromates; que l'on ait enfin procédé à la mise au tombeau même provisoire en ce jour sacré. Or, si Jésus n'a pas été crucifié le 15 Nisan, premier jour des azymes, la Cène qui a été célébrée la veille de sa mort n'était pas le repas pascal et la tradition représentée par les synoptiques fait erreur, elle aussi. D'autre part, on fait observer que le récit même de la Cène dans les synoptiques ne correspond guère à ce que nous savons du repas pascal tel qu'il se célébrait chez les Juifs. Même en laissant de côté le IVe Évangile dont l'autorité historique est insuffisante, on peut donc se demander si les synoptiques n'ont pas, eux aussi, reproduit une tradition inexacte en faisant coïncider la Cène avec le repas pascal et, par conséquent, le supplice de Jésus avec le jour même du 15 Nisan. Ces objections-là ont beaucoup plus de poids que celles tirées du IVe Évangile. Cependant elles ne me paraissent pas décisives.

Toutes les difficultés que l'on éprouve à concilier les divers incidents de la version synoptique avec le caractère sacré du premier jour des azymes proviennent de deux causes. D'abord on considère les récits évangéliques comme un procès verbal des événements, exact jusque dans ses moindres détails. Rien cependant n'est moins probable. Il est universellement reconnu que nos évangiles synoptiques ont été composés au moins quarante ans après les événements racontés — nous prenons expressément l'estimation la plus modérée, car il est très vraisemblable que tous trois, notamment Luc et Matthieu, ont reçu leur rédaction définitive plus tard encore. Tout le monde est d'accord à reconnaître que ces évangiles ont été rédigés d'après des sources antérieures. En ce qui

concerne les récits de la Passion, nous n'avons aucun renseignement sur la nature de ces sources[1]. La tradition, assurément, paraît s'être fixée plus tôt sur ces points essentiels, puisqu'il n'est guère de partie de l'histoire évangélique où ses divers témoins présentent une concordance plus étroite. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer ces récits relatifs à la Cène, à l'arrestation et à la condamnation de Jésus, avec ceux relatifs à la résurrection qui sont tous différents les uns des autres. Mais, malgré tout, il est bien difficile d'admettre que dans de pareilles conditions on puisse faire fond sur des détails tels que l'achat d'un drap mortuaire ou le fait que Simon de Cyrène revenait des champs.

En réalité nous ne savons presque rien sur les conditions dans lesquelles Jésus fut jugé, crucifié, mis au tombeau. D'après les seuls documents que nous possédons, les plus fidèles disciples sont à ce moment tellement troublés qu'ils se dispersent; ils ne sont plus témoins des événements et le témoignage des adversaires de Jésus, de ceux qui sont à l'œuvre à cette heure tragique, nous ne le possédons pas. La tradition chrétienne elle-même, quoique fixée de bonne heure, ne sait nous dire autre chose que ceci : jugement, crucifixion, tout se fit avec une très grande rapidité, en présence d'une foule hostile, et le corps du crucifié fut déposé d'une façon toute provisoire, jusqu'à ce que le sabbat, qui suivait immédiatement ce jour de Pâques, fût passé. Et quand le sabbat est passé, le corps de Jésus a disparu. On ne sait ce qu'il est devenu. J'ai déjà indiqué dans mon livre sur *Le IVe Évangile*, p. 285, qu'il ne me paraît pas possible de voir de véritables séances du sanhédrin dans la réunion matinale de quelques sacrificateurs et docteurs de la Loi chez Caïphe. Il n'y a dans les récits évangéliques aucune trace

1) Il ne semble pas qu'il y eût rien sur la Passion dans le recueil des Logia. C'est donc vraisemblablement dans l'Évangile de Marc ou plutôt dans les récits qui lui ont servi de sources que nous trouvons la plus ancienne forme évangélique de la tradition relative à la Passion. Ces récits devaient, à l'origine en tous cas, provenir de Jérusalem.

d'une condamnation régulière, mais simplement recherche des moyens de faire mourir Jésus. Les sacrificateurs le conduisent au tribunal de Pilate, non pas pour demander la ratification d'une sentence du sanhédrin, mais pour l'accuser, et c'est la foule qui réclame l'application de la peine romaine de la crucifixion (*Matthieu*, **26**. 57 à 68; **27**. 11 à 26; *Marc*, **14**. 53 à 65; **15**. 1 à 15; *Luc*, **22**. 54, 66 à 71; **23**. 1 à 5, 13 à 25). Le récit de Luc, plus amplifié, plus éloigné aussi de la réalité, suppose déjà une réunion plus complète du sanhédrin (**22**. 66). Mais on peut juger de sa précision historique, quand on voit qu'il place dans la même matinée la réunion du corps des anciens et des scribes, la dénonciation de Jésus à Pilate par les sacrificateurs, le renvoi de Jésus de Pilate à Hérode, la comparution devant Hérode, le retour de Jésus chez Pilate, une convocation des sacrificateurs, des archontes et du peuple au tribunal de Pilate, la condamnation prononcée par celui-ci, la marche de Jésus jusqu'au Calvaire situé hors de Jérusalem, tout cela de bon matin, puisqu'à la sixième heure, c'est-à-dire à midi, Jésus est déjà en croix (**23**. 44)! Nous n'exagérons donc pas en disant qu'une grande obscurité règne sur ces événements solennels. Étant données la nature et les conditions des seuls témoignages que nous possédons, il ne peut en être autrement.

La seconde cause d'erreur dans l'appréciation de la chronologie de la Passion telle que la donnent les synoptiques, c'est l'attribution du caractère pleinement sabbatique au 15 Nisan, premier jour des azymes. On part de là pour déclarer que les événements rapportés par les synoptiques n'ont pas pu se passer ce jour là, parce que tout travail était interdit. Mais rien n'est moins démontré qu'une pareille assertion. La Loi établissait une différence bien marquée entre le premier jour des azymes et le sabbat. On ne devait pas travailler ce jour là, parce que c'était un jour de fête, mais la préparation des aliments était expressément autorisée, contrairement à ce qui se passe les jours de sabbat (Exode, **12**. 16). Ce n'était pas le repos strict, intransigeant, qui caractérisait la fête de

Pâques comme le sabbat; c'était l'obligation de manger du pain sans levain. Aussi est-il spécifié ailleurs que le travail interdit, c'est le travail professionnel (melêcheth habôdah; *Lévitique*, **23**. 7; *Nombres*, **28**. 18). Les pharisiens étaient probablement, sur ce point comme sur tant d'autres, plus exigeants que le restant de leurs coreligionnaires. Nous en avons un curieux exemple dans la controverse entre pharisiens et sadducéens que rapporte la Mischna de *Menaḥot* (65[a]) : la Loi ordonnait d'offrir à l'Éternel les prémices de la moisson, « le lendemain du sabbat » à l'occasion des azymes (*Lévitique*, **23**. 11 et 15); les pharisiens pensaient que ce sabbat était le premier jour des azymes, sur quelque jour de la semaine que tombât la Pâque, mais les sadducéens se refusaient à identifier ce jour avec un sabbat et soutenaient que le sacrifice de l'orge devait être offert le lendemain du premier sabbat proprement dit, c'est-à-dire le dimanche de la semaine des azymes. Nous n'avons pas le droit de conclure de ce texte que l'interprétation sadducéenne était appliquée à Jérusalem à l'époque de Jésus, en alléguant que les sacrificateurs appartenaient en général au parti sadducéen ; ce serait téméraire[1]. Mais nous y voyons une preuve valable que les sadducéens n'assimilaient pas le 15 Nisan à un sabbat. Or, ce sont les sacrificateurs sadducéens qui ont condamné Jésus. En agissant comme il est rapporté au lendemain du repas pascal ils ne devaient donc pas être arrêtés par le scrupule de violer le repos sabbatique. Et à

1) Le témoignage de Josèphe est contradictoire sur ce point. Dans *Ant. Jud.*, III. **10**. 5, il dit que le sacrifice des prémices de l'orge se faisait le deuxième jour des azymes, c'est-à-dire le 16 Nisan. Mais dans *Ant. Jud.*, XVIII. **8**. 4 il dit que la fête de la Pentecôte, qui se célèbre cinquante jours après Pâques, doit être célébrée le jour après le sabbat, par conséquent le dimanche. Comme d'après la Loi (*Lévit.* **23**. 15 et suiv.), il fallait compter les cinquante jours de Pâque à Pentecôte à partir du lendemain de sabbat où l'on offrait le sacrifice des prémices, il prend donc ici le terme sabbat au sens strict, selon l'interprétation sadducéenne. — Philon place le sacrifice de l'orge le jour qui suit immédiatement le premier des azymes (*De Septenario*, 20 ; éd. Mangey, II, p. 294). Mais on peut se demander s'il parle d'après l'usage réel ou s'il ne se borne pas à commenter le texte de la Loi tel qu'il l'entend.

partir du moment où Jésus est livré à Pilate, ce ne sont plus les Juifs qui sont les exécuteurs du drame, ce sont les agents du procurateur romain.

Mais il y a plus. Il faut en ces matières incertaines s'efforcer toujours de se placer en présence de la réalité de la vie. La fête de Pâques amenait à Jérusalem un nombre immense de pèlerins de toute la Palestine et de toutes les colonies juives. La ville sainte était bondée de monde. C'était une fête joyeuse, une fête de délivrance. Était-il matériellement possible que la population observât en de pareilles circonstances le strict repos sabbatique, comme en un sabbat ordinaire? Quand il faut héberger, nourrir, occuper des centaines de milliers de personnes, il est impossible de se dispenser de tout travail. Et à plus forte raison lorsque le lendemain de ce jour de fête est un sabbat véritable, comme c'était le cas d'après les synoptiques l'année où Jésus fut crucifié.

L'incompatibilité entre les événements racontés par les synoptiques et le repos observé le premier jour des azymes n'existe donc pas de la manière rigoureuse que de nombreux critiques ont fait valoir. Nous croyons en avoir donné des preuves suffisantes. Mais alors même que nous ne les aurions pas, est-il a priori admissible qu'une tradition émanant de Jérusalem, comme celle de la Passion — car elle n'a certainement pas été élaborée dans le monde grec — qu'un auteur familiarisé avec les choses juives comme le premier évangéliste, aient attribué au premier jour des azymes un ensemble de faits qui eussent été en opposition manifeste avec la Loi juive et la pratique de cette loi à Jérusalem? De deux choses l'une, en effet : ou bien cette tradition est fondée et alors la question est résolue par le fait même; ou bien elle est légendaire. Mais est-il compréhensible alors que l'imagination pieuse de ces chrétiens palestiniens ait forgé un récit incompatible avec les mœurs et les pratiques du milieu où ils vivaient? Qu'on fasse aussi large qu'on voudra la part de l'imagination populaire dans la mise en scène du jugement et de la crucifixion — et cette part est considérable, l'épisode de Pilate se

lavant les mains devant la foule pour attester qu'il est innocent de ce crime ou la succession invraisemblable des événements rapportés par Luc à la matinée du 15 Nisan suffisent à le prouver — le fait même de la crucifixion le premier jour des azymes est un élément qui ne doit pas avoir été créé par les narrateurs, surtout si le premier jour des azymes comportait pour eux le plein repos sabbatique. Pourquoi auraient-ils placé la crucifixion ce jour là? Il n'y avait aucune raison pour cela. En tous cas on ne trouve dans les récits évangéliques aucune allusion à quelque signification allégorique ou même simplement symbolique qui eût pu suggérer cette concordance. Du moment qu'elle n'est pas impossible, il n'y a aucun argument suffisant pour nous autoriser à la contester.

Ce qui confirme cette conclusion en effet, c'est la pauvreté des explications qui ont été proposées, par ceux qui contestent l'historicité de la version synoptique, pour rendre plausible la formation d'une pareille légende. Les premiers chrétiens, dit M. Théodore Reinach[1], savaient que Jésus avait été mis à mort à Jérusalem. « Quel motif pouvait amener un Galiléen à Jérusalem? On a supposé naturellement (!) qu'il s'agissait d'une fête, et plus particulièrement de celle de Pâques, la plus importante de l'année ». Puis, reprenant une idée déjà entrevue par Strauss[2], il justifie cette hypothèse dénuée de toute preuve, en alléguant qu'il fallait bien trouver une explication à la célébration de l'agape chrétienne qui se terminait par le mystère de l'eucharistie et que l'on inventa un souper pascal chrétien substitué par Jésus au repas pascal juif, en se fondant sur la comparaison déjà faite par saint Paul : « Le Christ, notre agneau pascal, a été immolé ». Et voilà tout! Le malheur est que le repas eucharistique des premiers chrétiens n'a jamais été un repas pascal, comme l'analyse des documents nous l'a surabondamment prouvé, et que par conséquent l'explication, gratuitement attribuée aux chrétiens, n'aurait eu aucune valeur.

1) *La fête de Pâques* (Paris, Leroux, 1906), p. 13 et p. 15.
2) *Leben Jesu*, 1re éd., II, p. 413.

L'explication proposée par M. Goetz[1] ne vaut guère mieux. Comme les premiers chrétiens, dit-il, voyaient en Jésus l'accomplissement de tout l'Ancien Testament, ils furent portés à voir dans sa mort l'accomplissement du sacrifice pascal et dans son dernier repas le repas pascal, d'autant plus facilement que Jésus était en effet mort à peu près au moment où l'on immolait l'agneau pascal. C'est toujours le même procédé antiscientifique, consistant à appliquer aux synoptiques le mode d'interprétation allégorique convenant au IVe Évangile. Il n'y a pas dans les synoptiques la moindre allusion à une identification de Jésus avec l'agneau pascal ou de sa mort avec le sacrifice pascal, et dans toute notre documentation nous n'avons rien trouvé qui autorisât même de très loin une semblable hypothèse, en dehors du IVe Évangile lequel est obligé justement d'altérer la tradition antérieure des synoptiques pour rendre possible sa narration symbolique.

En vérité, tant que l'on n'aura pas autre chose à nous proposer, nous pouvons nous en tenir à la conclusion énoncée ci-dessus.

Cette objection tirée de la chronologie des synoptiques dans leurs récits de la Passion étant écartée, il reste à examiner l'autre grief que la critique a fait valoir contre leur récit de la Cène. Ils la présentent comme un repas pascal célébré par Jésus avec ses apôtres, mais aucun autre document de la première chrétienté n'attribue au repas du Seigneur ce caractère pascal. Cela seul suscite déjà une certaine défiance. En outre la courte description qu'ils font de la Cène ne paraît pas d'accord avec la marche et le rituel du repas pascal, tel qu'il se célébrait chez les Juifs. De là à conclure que la Cène n'a pas été un repas pascal, que les évangélistes se sont trompés en la prenant pour tel ou bien que leurs écrits ont été interpolés à cet effet il n'y a qu'un pas.

1) *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, p. 136-139.

Je ne crois pas qu'il soit utile de discuter longtemps diverses hypothèses, telles que l'interpolation des versets 12 à 16 du chap. **14** de Marc, ou l'idée que le repas décrit par les synoptiques aurait été un repas messianique, confondu plus tard avec le repas pascal pris par les apôtres un mois après la mort de Jésus[1]. Car, si elles sont ingénieuses, elles

1) Cfr. F. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen ueber Ursprung und Sinn des Abendmahls* (dans le 1er vol. des études *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, p. 222 et suiv.). Les vv. 12 à 16 du ch. **14** de Marc renferment les instructions de Jésus aux apôtres pour la préparation du repas pascal. M. Spitta y voit un interpolation, parce que l'évangéliste a dit au v. 2 que les sacrificateurs voulaient faire arrêter Jésus avant la fête pour éviter des troubles et parce qu'au v. 11 il a raconté que Judas cherchait une occasion propice pour livrer son Maître. Il y a donc contradiction entre le morceau des vv. 12 à 16 et ces déclarations antérieures; il a dû être rajouté plus tard. De bonne heure en tous cas, puisque Luc (**22**. 7 à 13) l'a reproduit et Matthieu (**26**. 17 à 19) contient un épisode analogue. On cherche vainement pourquoi l'interpolateur aurait ajouté ce passage, à moins que ce ne fût pour mettre Marc d'accord avec Luc. Mais alors il faudrait expliquer l'origine du récit chez Luc, car on ne peut pas en faire remonter la responsabilité à Paul ; celui-ci, en effet, ne mentionne pas la nature pascale de la Cène (voir p. 72 et 82). Rien dans la pratique primitive du repas du Seigneur ne pouvait suggérer une pareille idée.

M. Spitta se tire d'affaires par un échafaudage d'hypothèses qui donne le vertige. Le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres avant la Pâque juive est une préfiguration du repas messianique dans un sens spiritualiste (*O. c.* I, p. 268 à 284). Le royaume messianique, étant considéré par les Juifs comme un temps d'abondance générale, est figuré mainte fois sous la forme d'un festin (voir *Esaïe*, **25**. 6 à 8 et dans les écrits rabbiniques). Il y a de nombreuses allusions dans les écrits chrétiens primitifs (*Apoc.*, **7**. 16; **19**. 9; *Matthieu*, **22**. 1 et suiv.; **26**. 29 ; *Marc*, **14**. 25 ; *Luc*, **6**. 21 ; **14**. 15 et suiv, ; **22**. 18 et 29 à 30). D'autre part il y avait une conception spiritualiste parallèle, où la Sagesse ou le Verbe sont la vigne de Dieu ou la nourriture des fidèles (*Proverbes*, **9**. 1 à 6 que l'on interprétait allégoriquement ; *Sirascide*, **24**. 17; *Jean*, **6**. 31 à 35 et **15**. 1, à rapprocher de *I Cor.*, **10**. 3 et des passages de Philon où le Logos est la manne véritable ; voir plus haut p. 60, note 2). Jésus aurait combiné les deux courants dans ce repas prophétique, se présentant lui-même comme la nourriture véritable du futur royaume messianique. D'autre part, les apôtres, qui n'avaient pas pu célébrer le repas pascal à cause de la mort de Jésus, auraient usé d'une disposition de la Loi qui, en cas d'empêchement matériel ou rituel, permettait de faire la Pâque le 14e jour du deuxième mois vers le soir (*Nombres*, **9**. 10 et suiv. ; *II Chron.*, **30**, 1 à 3 et 13 à 15 ; Josèphe, *De bello jud.*, VI, **9**. 3. C'est pour cette raison qu'ils ont dû revenir à Jérusalem avant

sont dénuées de toute espèce de fondement. Dans aucun des textes relatifs à la Cène ou à l'eucharistie il n'y a la moindre allusion, si fugitive soit-elle, à quoi que ce soit de ce genre. J'en dirai autant de l'hypothèse d'après laquelle Jésus aurait célébré le repas pascal par avance, prévoyant qu'il ne pourrait pas le prendre avec ses disciples à la date régulière[1]. Ce sont là des combinaisons arbitraires, sans appui dans les textes, pas plus dans le IVe Évangile où le repas pris par Jésus la veille de sa mort n'a aucun caractère pascal, que dans les synoptiques où ce repas a lieu le soir du 14 Nisan, sans contestation possible, et qui ne trouvent aucune confirmation dans la tradition eucharistique.

Il faut donc se résigner à prendre la version des synoptiques telle qu'elle est, sans y substituer les inventions par lesquelles les interprètes modernes cherchent à se tirer d'affaires. Mais il faut en même temps se rappeler que ces textes ne nous donnent pas une description du repas pascal. Ce n'est pas là ce qui intéresse leurs auteurs. La seule chose qui leur tienne à cœur, c'est de rappeler ce qu'ils croient savoir du rôle de Jésus dans ce repas. C'est sous le bénéfice de cette observation qu'il faut examiner si, oui ou non, leurs récits sont inconciliables avec le rite pascal.

Nous ne possédons pas de description rituelle du repas pascal remontant à l'époque de Jésus. Nous ne pouvons nous

la Pentecôte, comme il ressort des *Actes*. Le parallélisme entre la mort de l'agneau pascal et la mort de Jésus se présenta ainsi à leur esprit de la façon la plus naturelle et les chants pascaux glorifiant la délivrance d'Israël s'appliquèrent en quelque sorte d'eux-mêmes au Christ.

Il y a là un grand déploiement d'érudition et plus d'une observation utile à noter pour l'intelligence de la tradition représentée par le IVe Évangile. Mais il n'y a aucun rapport entre les récits des synoptiques et ces constructions entièrement arbitraires. Il ne suffit pas d'inventer une combinaison qui se tient tant bien que mal, puis de déclarer que les choses ont dû se passer de la sorte. Il faut encore trouver un point d'appui dans les textes. Or, il n'y a nulle part la moindre trace de ce repas pascal postdaté ni d'une préfiguration de repas messianique dans le dernier repas de Jésus ou dans le repas du Seigneur de la première tradition chrétienne.

1) Voir Beyschlag, *Das Leben Jesu*, I, 372, cité par Spitta, *O. c.*, I, p. 215.

le représenter que d'après celle du traité de la Mischna dit *Pesach*, **10**, dont les éléments importants étaient certainement déjà consacrés par une longue tradition[1]. L'ordre du repas était le suivant : préparation de la première coupe, bénédiction prononcée sur le vin, bénédiction du jour de fête[2], absorption de la première coupe, présentation et bénédiction des hors d'œuvre (laitue), élévation et bénédiction du pain, le pain misérable, sans levain, mangé par les Pères à la sortie d'Égypte, introduction de l'agneau pascal. Tout ceci n'est que préparatoire. Vient ensuite une instruction du père de famille en réponse à une question de son fils : « en quoi cette nuit se distingue -elle des autres ? » Le thème de cette instruction était fourni par *Deutéronome*, **26.** 5 à 11[3], rappelant la sortie d'Égypte sous la protection de l'Éternel, l'attribution au peuple d'Israël du pays où coulent le lait et le miel, et le caractère joyeux de la fête. Ensuite on chantait les Psaumes **113** et **114** (ou le premier seul), qui glorifient l'Éternel. L'absorption de la seconde coupe inaugurait le repas proprement dit. Quand celui-ci était terminé il y avait une nouvelle partie liturgique. Avant la troisième coupe il y avait une prière d'actions de grâce qui se terminait par l'énoncé des espérances messianiques, et après cette coupe on chantait les Psaumes **115** à

1) Cfr. Ad. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, II, 2, p. 416 et suiv.

2) Nous avons déjà dit qu'il y avait désaccord sur l'ordre de ces deux bénédictins entre les disciples de Schammaï et ceux de Hillel; v. s. p. 53. Il faut rapprocher les indications relatives au commencement du repas de celles qui sont données dans le traité *Berakhôt*, **6**, pour les repas en général. Le repas pascal, en effet, n'en est qu'une application plus étendue et plus solennelle.

3) « Mon père était un Araméen nomade ; il descendit en Égypte avec peu de gens, et il y fixa son séjour ; là il devint une nation grande, puissante et nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent et nous opprimèrent, et ils nous soumirent à une dure servitude. Nous criâmes à l'Éternel, le Dieu de nos pères. L'Éternel entendit notre voix et il vit notre oppression, nos peines et nos misères. Et l'Éternel nous fit sortir d'Égypte à main forte et à bras étendu... Il nous a conduits dans ce lieu et il nous a donné ce pays où coulent le lait et le miel. »

118, exprimant la confiance en l'Éternel et glorifiant sa miséricorde inlassable, puis le Psaume 136 « Louez l'Éternel, car il est bon » ou quelque autre analogue. Après quoi venait la quatrième coupe [1].

En quelle mesure ce rituel, décrit dans la Mischna et interprété à la lumière des usages plus modernes encore des Juifs européens, était-il en usage du temps de Jésus ? Nous ne pouvons pas le savoir, et encore moins s'il était pratiqué par tout le monde, notamment par ceux qui n'étaient pas de la stricte observance. On peut cependant admettre, sans trop de témérité, que les parties essentielles tout au moins de ce programme étaient déjà appliquées généralement en Palestine au début de notre ère. Et c'est cela seul qui nous importe, puisque, encore une fois, les évangélistes n'ont aucun souci de nous donner une description rituelle du repas.

Quand on aborde les textes avec un esprit autre que celui d'un commissaire priseur, on ne voit véritablement pas en quoi la Cène telle qu'elle est décrite dans les synoptiques ne pourrait pas avoir été un repas pascal. Dans Luc nous trouvons très fidèlement la disposition générale de la fête : une partie liturgique avant le repas, avec bénédiction de la coupe d'abord, puis du pain, et avec des explications de Jésus sur le sens de cette réunion avec ses apôtres ; le repas proprement dit; puis une seconde partie, postérieure au repas (μετὰ τὸ δειπνῆσαι, v. 20), où Jésus passe une nouvelle coupe et où il est nettement question de l'avenir, de l'alliance entre Jésus et ses apôtres, des récompenses réservées aux apôtres dans le Royaume de Dieu (v. 24 à 30) ; ce qui correspond parfaitement au caractère essentiellement messianique de la seconde partie du rituel dans le repas pascal. Matthieu et Marc sont moins explicites ; ils reproduisent moins exactement l'ordre des bénédictions, mais ils distinguent, eux aussi

1) M. Merx, *O. c.*, p. 425, pense qu'il y avait ensuite des chants et des rondes.

cependant, la bénédiction du pain et celle du vin ; ils ont conservé, eux aussi, le souvenir d'instructions eschatologiques et messianiques adressées par Jésus à ses apôtres après le repas, concernant soit l'alliance de Jésus avec ses apôtres, soit leur réunion ultérieure à de nouveaux repas dans le Royaume de Dieu (*Matth.*, **26**. 28 et 29 ; *Marc*, **14**, 24 et 25). Et mieux que Luc ils ont noté que la fête se terminait joyeusement par des chants religieux (ὑμνήσαντες, vv. 30 et 26). Enfin nous avons déjà observé (v. s. p. 193) que la parole de Jésus : « celui qui plonge la main dans le plat avec moi » prouve que d'après la version des deux évangélistes il y avait sur table autre chose que du pain, comme le comporte le repas pascal.

La seule conclusion que l'on soit autorisé à tirer de cette comparaison des récits des évangélistes avec le rituel du repas pascal, c'est qu'il ne leur importait guère de montrer que ce repas avait bien été un repas pascal dans les règles. *Sa signification et sa valeur ne résidaient pas pour eux dans son caractère spécifiquement pascal, mais bien plutôt dans le fait qu'il avait été le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres.*

2

ESSAI DE RECONSTITUTION HISTORIQUE DE LA CÈNE

En l'absence de toute preuve du contraire nous nous croyons donc autorisé à considérer le dernier repas pris par Jésus avec ses apôtres comme un repas pascal. Il s'agit maintenant de rechercher s'il nous est possible de reconnaître à travers le témoignage des synoptiques ce qui s'est passé réellement à cette occasion.

De nouveau se pose ici une question préalable dont il faut tenter la solution, parce que tout le reste en dépend. Pour les évangélistes ce repas est le dernier que Jésus ait pris avec ses apôtres. Il n'y a pas de raison de le contester. Mais

les convives avaient-ils conscience au cours de ce repas que c'était le dernier ? Je ne le pense pas et, par conséquent, Jésus n'a pas pu leur parler un langage qui impliquât sa mort immédiate. Cela ressort, clairement à mon avis, de toute la trame des récits évangéliques. Les disciples ne s'attendaient pas à la mort imminente de leur maître ; ils sont préoccupés de la venue prochaine du Royaume messianique sur la terre. A Gethsémané ils s'endorment sans inquiétude ; quand Jésus est arrêté ils sont profondément surpris ; leur bouleversement est tel qu'ils perdent la tête et se dispersent ; ils croient tout perdu et demeurent atterrés ; les premières personnes qui viennent leur parler de la résurection de Jésus leur causent de la stupéfaction ; il est clair que Jésus ne leur avait rien annoncé de pareil.

A ces assertions on oppose, il est vrai, quelques paroles attribuées par les évangélistes à Jésus, dans lesquelles il leur aurait annoncé sa mort et sa résurrection Mais dans des documents rédigés longtemps après les événements qu'ils racontent, les paroles ont beaucoup moins de valeur que les faits, puisqu'il est manifeste que ces paroles on pu s'altérer plus aisément ou bien, d'une façon en quelque sorte fatale, être accommodées aux événements. A partir du moment où la mort et la résurrection de Jésus devinrent la pierre angulaire de l'édifice construit par la foi des premiers chrétiens — et il en fut ainsi presque tout de suite — on ne pouvait pas supposer que Jésus n'eût pas prévu ces événements. Ce dont il faut s'étonner, ce n'est pas qu'il y ait dans les évangiles quelques passages où Jésus annonce sa mort et sa résurrection, c'est qu'il y en ait si peu. Les faits, au contraire, les événements ont, indépendamment de la manière subjective dont ils sont présentés, une valeur plus grande pour l'historien, surtout lorsque ces faits vont à l'encontre des idées ou des croyances des narrateurs. Or la croyance des évangélistes est formelle ; ils sont convaincus que la mort et la résurrection de Jésus sont la réalisation d'un plan divin et qu'elles ont été prédites dans l'Ancien Testament. Pour qu'un

nombre de faits aussi considérable que ceux énoncés ci-dessus aient surnagé dans une rédaction tardive, en flagrante opposition avec la tendance qui inspire les narrateurs, il faut bien qu'ils se soient imposés à eux. Même dans la version du IV[e] Évangile les apôtres paraissent ne rien comprendre à la mort de leur maître.

Il n'est pas excessif d'en conclure que Jésus lui-même, à supposer qu'il prévît l'issue fatale de son ministère, n'a pas donné dans ses enseignements une place importante à sa mort et à des espérances de résurrection. Nous n'avons pas à résoudre ici la question beaucoup plus difficile concernant la nature des sentiments intimes de Jésus sur le mode de réalisation de son œuvre, c'est-à-dire sur les modalités de l'établissement du Royaume de Dieu. Il faut nous en tenir à ce que nous apprennent les évangiles, et cela suffit amplements pour notre enquête.

Il résulte, en effet, de ce que nous venons de constater, que Jésus n'a certainement pas, au cours de la Cène, donné des instructions sur la célébration de repas analogues par les disciples après sa mort. *Il n'y a pas eu institution du repas du Seigneur* ou de l'Eucharistie. Matthieu et Marc ont raison de ne pas en parler, pas plus que le IV Évangile. Luc, en suivant Paul sur ce point, s'est laissé induire en erreur, pour n'avoir pas distingué ce qui était venu à Paul par voie de révélation de ce que celui-ci tenait de la tradition de Jérusalem[1]. Et il n'est donc plus étonnant que nous n'ayons trouvé nulle part dans nos autres documents une mention de l'institution, excepté chez Justin, qui l'a puisée à une source évangélique.

A plus forte raison Jésus *n'a-t-il pas pu inviter ses disciples à commémorer sa mort* dans les repas eucharistiques. Les évangiles ont raison de ne rien affirmer de pareil, pas même celui de Luc, qui n'a pas suivi jusqu'au bout la thèse paulinienne. Ici encore ils s'accordent avec tous nos autres

1) Voir antérieurement p. 94, 105 et 115, n° 11.

témoins, à l'exception de Paul, qui se réclame à cet égard d'une révélation [1].

Les deux idées qui se dégagent nettement du récit des trois évangiles synoptiques sont celles d'*une alliance entre Jésus et ses disciples et de la venue prochaine du Royaume de Dieu* [2]. Il ne s'agit pas de « nouvelle alliance » substituée à « l'ancienne », — ce qui est encore un produit de la théologie et de la révélatien pauliniennes, enregistré à tort par Luc —, mais d'alliance tout court, c'est-à-dire d'une union librement consentie entre deux contractants, et d'alliance en vue du Royaume de Dieu. Les deux idées sont solidaires. Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux déterminations complémentaires dont l'expression varie suivant les évangélistes et dont on peut suivre le développement progressif en comparant les textes.

Or, ces deux idées me paraissent être les plus naturelles du monde et les plus appropriées à la circonstance, à tel point que si nous ne les trouvions pas énoncées dans les textes nous serions amenés à les stipuler par hypothèse nécessaire. Le repas pascal, en effet, n'était pas un simple rite liturgique ; c'était dans toute la force du terme un banquet religieux. Sur la trame rituelle, fixée par la tradition, se répandaient les instructions du père de famille expliquant la nature de la fête, précisant le souvenir des bénédictions de l'Éternel que l'on célébrait ce soir là, ainsi que les conversations des convives et les joyeuses assurances d'avenir que la foi indomptable de l'âme juive a su parer de couleurs d'autant plus chaudes que la réalité du temps présent était plus sombre. Si nous cherchons à reconstituer ce qu'a dû être le repas pascal de Jésus et de ses disciples les plus intimes, en ce moment critique de son ministère où il vient affirmer dans le sanctuaire même du judaïsme sacerdotal, en face des suprêmes autorités religieuses de son peuple, l'avènement

1) Voir ci-dessus p. 116, n° 13.
2) Voir antérieurement p. 104 et suiv., p. 110 et suiv.

prochain du Royaume de Dieu qu'il a mission de fonder sur terre, nous ne pouvons pas hésiter un instant à reconnaître qu'à cette occasion, plus qu'à toute autre, il a dû être question entre eux de la réalisation de leurs espérances et des gages que leur assuraient les bontés du Père céleste envers son peuple dans le passé. C'était là l'âme même de la fête de Pâques[1]. Le commentaire du fragment classique du *Deutéronome*, **26**. 5-11, était l'illustration de la puissance de l'Éternel qui, d'un petit peuple misérable, avait fait une grande nation, qui avait délivré l'opprimé et qui devait bientôt assurer à ses fidèles la délivrance suprême en établissant son règne de paix, de justice et d'amour d'une façon définitive. Les Psaumes chantés avant et après le repas suggéraient les mêmes pensées : la louange de l'Éternel (*Ps.* **113** et **136**), dont la bonté et la fidélité sont inlassables (**115**. 1 et **117**) ; il est juste et miséricordieux, il veille sur les petits et sur les humbles, les relève et leur assure le salut (**113**. 7 et 8; **114**; **116**. 5 ; **118**. 14) ; la confiance en l'Éternel qui ne trompe pas ses fidèles et qui les délivre de l'oppression (**115**. 9, 12 et suiv. ; **116**. 10; **118** ; **136**. 24), l'espoir en la journée de l'Éternel :

Ps. **118**. 5. Du sein de la détresse j'ai invoqué l'Eternel.
L'Éternel m'a exaucé, m'a mis au large.
6. L'Éternel est pour moi, je ne crains rien :
Que peuvent me faire les hommes?
7. L'Éternel est mon secours
Et je me réjouis à la vue de mes ennemis.
8. Mieux vaut chercher un refuge en l'Éternel
Que de se confier à l'homme.

. . . .

20. Voici la porte de l'Éternel :
C'est par elle qu'entrent les justes.
21. Je te loue, parce que tu m'as exaucé,
Parce que tu m'as sauvé.
22. La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient
Est devenue la principale de l'angle.

1) Voir ci-dessus p. 134.

23. C'est de l'Éternel que cela est venu ;
C'est un prodige à nos yeux.
24. C'est ici la journée que l'Éternel a faite :
Qu'elle soit pour nous un sujet d'allégresse et de joie.

Voilà quel fut le thème des paroles de Jésus et des entretiens des apôtres au repas pascal. Voilà les hymnes de foi et de joyeuse espérance que, de l'aveu même des évangélistes, les disciples chantèrent ce soir là, en quittant la salle du banquet pour se rendre suivant leur habitude au mont des Oliviers.

Ce que Jésus a dit à ses apôtres en cette heure solennelle, nous ne le saurons jamais exactement. Mais nous pouvons affirmer, sans témérité, que, se fondant sur les délivrances accordées par l'Éternel jadis à son peuple, il leur parla de la fidélité et de l'amour du Père céleste pour ses enfants, pour tous ceux qui se repentent de leurs péchés et viennent à lui pour se régénérer en sa miséricorde, qu'il leur dépeignit une fois de plus le Royaume à venir, qu'il le leur montra prochain, ouvert à tous les hommes de bonne volonté, et qu'il confirma dans leurs âmes les assurances de leur union avec le Père céleste, la certitude des dispositions miséricordieuses de l'Éternel envers eux, prémices du Royaume, c'est-à-dire les assurances de l'alliance (διαθήκη) entre eux et lui, entre eux et Dieu en vue du Royaume. En d'autres termes, nous pouvons supposer, selon toute vraisemblance, que Jésus, à l'occasion de ce repas plus solennel que les autres, leur renouvela, d'une façon plus solennelle aussi, les enseignements de l'Évangile, qu'il leur avait exposés déjà bien souvent auparavant, au cours de beaucoup d'autres repas pris en commun, mais auxquels le repas pascal, pris à Jérusalem même dans des circonstances aussi graves, donnait une valeur plus grande encore, et auxquels plus tard le fait que ce repas avait été le dernier pris avec leur maître, imprima dans l'esprit des apôtres une consécration toute particulière.

On objecte que nulle part dans l'enseignement de Jésus on ne retrouve l'idée d'une « alliance » instituée par lui, que

c'est là une conception paulinienne, l'opposition de la « nouvelle alliance » en Christ à l' « ancienne alliance » du Sinaï. Mais nous avons déjà vu qu'il n'y a aucune raison de voir dans la tradition enregistrée par Matthieu et Marc un écho du récit de Paul sur la Cène, puisqu'elle ne porte aucune trace des idées caractéristiques de l'apôtre des Gentils[1]. L'alliance, dont il a pu être parlé par Jésus au repas pascal, n'est pas une conception théologique, c'est l'idée même qui forme le fond de l'Évangile, la proclamatiou de la disposition (*Berith*, διαθήκη) en vertu de laquelle l'Éternel va fonder le Royaume de Dieu. Elle n'est pas pour Jésus comme pour Paul l'antithèse de l'ancienne ; elle en est au contraire l'accomplissement, la réalisation parfaite. Je ne tiens pas, d'ailleurs, au mot lui-même. J'ai déjà dit quelles faibles garanties présente la transmission du texte même des paroles dans des documents tardifs comme nos évangiles. Mais je retiens l'idée. Je ne vois aucune raison de ne pas la considérer comme authentique. Elle me paraît être l'antécédent naturel et nécessaire de la spéculation paulinienne sur l'antithèse entre les deux alliances, et surtout elle n'est qu'une forme de ce qui nous est apparu comme l'idée centrale exprimée par tous les documents antiques sur le repas eucharistique, l'idée d'union, de communion, des convives entre eux, avec le Christ et avec Dieu[2]. Cette idée là doit donc être primitive, puisqu'elle est antérieure à toutes les différenciations de la pratique première du repas du Seigneur.

Jusqu'ici la Cène, ainsi reconstituée, ne présente pas de caractère spécifique différent de celui que présentèrent certainement beaucoup de repas et beaucoup d'entretiens antérieurs de Jésus avec ses disciples. Ceci est capital.

Reste maintenant le point le plus délicat, *l'assimilation du pain au corps et du vin au sang du Christ.* Nous avons con-

1) Voir p. 93, p. 107 et suiv.
2) Voir ci-dessus p. 118, n° 21.

staté que cette assimilation est inconnue à une partie de nos témoins; elle n'est donc pas générale comme l'idée de communion et elle ne fait pas, comme celle-ci, partie intégrante du repas du Seigneur chez les premiers chrétiens. Mais nous avons vu aussi qu'elle doit être très ancienne, antérieure à la rédaction de la *Ire Épître aux Corinthiens* de l'apôtre Paul[1]. Par conséquent elle ne peut pas être considérée simplement comme une invention de Paul qui se serait glissée dans la tradition consacrée par nos évangiles synoptiques. Il n'y a dans les évangiles aucune trace, si minime soit-elle, de la conception du corps du Christ qui est propre à Paul[2]. Il faut donc chercher une autre explication à la célèbre équation pain = corps, vin = sang.

Malheureusement les évangélistes ne nous en fournissent aucune. Le pain, le vin, le grain de blé, la vigne, sont bien des thèmes habituels de comparaison dans les enseignements de Jésus, des images familières à ses disciples; mais nulle part ils ne sont mis en relation avec le corps ou avec le sang du Christ. Pour les rédacteurs de nos évangiles les paroles prononcées par Jésus sur le pain et le vin de la Cène renferment bien certainement une allusion à sa mort, sans qu'il soit à proprement parler question de sacrifice[3]. Mais la réalité ne peut pas avoir été conforme à cette version, d'ailleurs assez vaguement énoncée. Puisque les apôtres ne s'attendaient pas à la mort imminente de leur Maître, ils n'auraient rien pu comprendre à de semblables déclarations. Il est contraire à toute vraisemblance de les attribuer telles quelles à Jésus dans de pareilles conditions. Le Jésus des évangiles synoptiques ne parle pas en rébus ni en savantes allégories. De pareilles idées sont complètement étrangères à son enseignement habituel.

1) Voir antérieurement p. 86, 93 et suiv.

2) Voir p. 85 à 89.

3) Voir l'analyse antérieure des textes, p. 103 à 105, 110 à 112. Inutile de revenir sur ce qui a été dit de l'interprétation réaliste inconciliable avec les textes.

Toutefois avons-nous le droit d'attribuer purement et simplement à une pieuse interprétation des tout premiers disciples, non seulement la mise en relation du pain et du vin de la Cène avec la mort de Jésus — ce qui est bien affaire d'interprétation —, mais encore toute espèce de relation historique du pain et du vin de la Cène avec l'œuvre de Jésus? Je ne le pense pas. Car alors on ne voit plus quel aurait pu être le point d'attache de l'interprétation même que les premiers disciples puisèrent dans leur foi à la valeur providentielle de la mort de Jésus. Il faut qu'il y ait une réalité qui ait servi de base aussi bien à l'interprétation de Paul qu'à celle de la tradition synoptique. Elles ne dérivent pas l'une de l'autre, car elles procèdent de conceptions tout à fait différentes. Mais ne pourraient-elles pas toutes deux procéder d'une tradition primitive commune?

En appliquant ici la méthode que nous avons préconisée au début de cette étude[1], nous pourrons peut-être arriver à reconstituer cette tradition primitive. Assurément nous ne prétendons énoncer ici qu'une hypothèse, mais dans l'espèce on ne saurait espérer autre chose tant que l'on ne disposera pas d'autres documents. Prenons les deux témoignages les plus divergents parmi ceux qui offrent le plus de garanties d'antiquité : celui de Paul, chronologiquement le plus ancien, et celui de la *Didaché*, où nous avons reconnu la saveur la plus authentique du terroir originel[2]. Chez Paul nous trouvons l'équation pain = corps et l'assimilation de la coupe à l'alliance dans le sang du Christ (et non « au sang de l'alliance » comme dans Matthieu et Marc). Dans la *Didaché* nous ne trouvons rien de pareil. Mais une même image est cependant à la base des deux conceptions. Pour Paul le « corps du Christ » est le corps mystique ou la société mystique de tous les disciples du Christ avec le Christ

1) Voir p. 3.

2) Voir p. 51. Pour tout ce qui suit nous prions le lecteur de se reporter aux textes de la *Didaché* et de la 1re *Épître aux Corinthiens* et au commentaire que nous en avons donné p. 46 à 56 et p. 71 à 95.

(voir p. 85), et nullement l'organisme matériel dans lequel le Christ a vécu sur la terre. Ils forment tous un seul corps, parce qu'ils ont tous part au pain unique (*I Cor.*, **10**. 17; voir p. 74 et suiv., et p. 84). D'après la *Didaché* les fidèles de toute la terre doivent être réunis dans le Royaume de la même manière que les grains de blé qui sont entrés dans la composition du pain eucharistique sont devenus un seul tout (ἐγένετο ἕν, voir p. 55). D'une part, nous avons une conception idéaliste, toute imprégnée de la théologie de Paul; d'autre part, une représentation simple, populaire, tout imprégnée du génie littéraire juif ; mais toutes deux se rattachent à une même image première : l'assimilation de l'union entre les chrétiens à l'unité du pain que se partagent les fidèles. Le pain est le symbole matériel, le corps de l'alliance. Paul a gardé le terme pour le frapper à l'effigie de sa théologie; la *Didaché* a gardé l'idée sans le terme, et le témoignage des *Actes* concernant les premières communautés palestiniennes confirme celui de la *Didaché*.

Nous sommes donc autorisés, ce me semble, à statuer une tradition première, antérieure à celles-là, où le pain était présenté comme l'image sensible et matérielle de l'union entre les disciples du Christ et le Christ lui-même, se partageant un seul et même pain. Quels furent les termes exacts employés par Jésus? Il serait présomptueux de prétendre les retrouver. On peut supposer qu'en parlant à ses apôtres de la grande délivrance prochaine, à l'avènement du Royaume de Dieu, délivrance bien supérieure à celle que l'on commémorait ce soir-là au repas pascal, en leur rappelant qu'ils étaient les prémices du Royaume, il leur dit, en leur distribuant le pain, des paroles telles que celles-ci : « voici le corps de notre alliance », « voici notre corps », et en leur passant la coupe: « voici la coupe de l'alliance, le sang qui consacre notre alliance », soit par allusion au sacrifice par lequel fut consacrée l'alliance du Sinaï (*Exode*, **24**, 8 : ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), soit encore par allusion au sang de l'agneau pascal dont les Israélites avaient oint les portes de leurs maisons lors de la

sortie d'Égypte pour être épargnés par l'Éternel (*Exode*, **12**, 7 et 13). Tout cela est dans la note du repas pascal; tout cela est normal. En toute circonstance Jésus paraît avoir rattaché ainsi ses enseignements aux particularités des lieux et des temps où il parlait.

Le souvenir de ces instructions dut rester d'autant plus vivant parmi ses disciples que ce furent en réalité les dernières. Elles n'étaient, d'ailleurs, que la reproduction, sous une forme plus saisissante, d'enseignements que Jésus leur avait certainement déjà maintes fois exposés dans les derniers temps de son ministère. Les uns s'attachèrent davantage à l'idée, les autres aux termes mêmes; tous les adaptèrent à leur conception de l'œuvre du Christ. Ce qu'il y a de certain, en effet, c'est qu'il n'y a pas deux de nos témoins qui s'accordent sur une même reproduction. Elles durent être particulièrement présentes à leur esprit, quand ils se retrouvèrent réunis autour de la table commune, comme ils avaient coutume de faire du vivant de Jésus, et qu'ils se le rappelèrent prononçant les prières de bénédiction sur le pain et sur le vin suivant l'usage de la piété juive. Toutes leurs pensées alors se reportaient sur lui. Leur unique raison d'être là ensemble, de demeurer unis, de ne pas rentrer dans le courant de la vie juive dont ils sortaient, c'était son souvenir, la conscience qu'il les avait associés à son œuvre, qu'il y avait entre eux et lui une alliance, un contrat mystique, qu'ils étaient les prémices du Royaume à la prochaine venue duquel ils ne pouvaient cesser de croire. Le pain qu'ils rompent leur parle de lui; la coupe à laquelle ils boivent les unit à lui. Ces repas sont vraiment les repas du Seigneur. Ils le sentent présent au milieu d'eux, les soutenant, les exhortant, les confirmant dans la divine espérance de la restauration suprême.

Celui qui n'est pas capable de se représenter ces réalités de la vie psychique ne comprendra jamais rien à la genèse du Christianisme. C'est là, dans ces réunions de prière, dans ces repas religieux en commun, qu'a dû naître et se propager

la foi en la résurrection du Christ. Nous avons déjà signalé les merveilleux enseignements que renferme à cet égard l'épisode de l'apparition aux disciples d'Emmaüs (*Luc*, **24**, 13 à 35; voir p. 103) : les deux disciples font route toute une journée avec un inconnu, qui leur explique pourquoi Jésus avait dû subir la mort et comment tous ces événements n'étaient que la réalisation des prophéties. Quand ils arrivent à Emmaüs, ils le retiennent à souper avec eux; au moment où il leur distribue le pain sur lequel il vient de prononcer la bénédiction, ils reconnaissent que c'est Jésus lui-même, mais à l'instant même il disparaît de devant leurs yeux; il ne reste plus de lui que le pain qu'il a bénit. C'est encore en mangeant avec eux que Jésus ouvre l'esprit aux disciples demeurés à Jérusalem, afin qu'ils entendent les Écritures (*Luc*, **24**. 36 à 49). Dans l'appendice du IV[e] Évangile c'est aussi à un repas que Jésus se retrouve avec ses disciples; ils savent qu'il est Jésus, mais personne n'ose lui demander qui il est (*Jean*, **21**. 12).

Le pain de la communion chrétienne devient ainsi évocateur du Seigneur; ce qui avait été, au repas pascal et peut-être ailleurs encore, le corps de l'alliance, l'image matérielle de l'union entre le Christ et ses disciples en vue du Royaume, est devenu bientôt pour certains d'entre eux, d'une piété plus tendre et plus exaltée, le symbole du Seigneur lui-même, le corps du Seigneur : τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, où la place du mot μου semble encore attester son introduction dans une expression qui ne le comportait pas. Pourquoi, après tout, cette première détermination n'aurait-elle pas été ajoutée par quelques-uns à l'image primitive, sous l'influence de la foi en la résurrection et surtout des expériences pieuses que nous venons de rappeler, aussi bien que Paul rajouta τὸ ὑπὲρ ὑμῶν à σῶμα et καινὴ à διαθήκη, aussi bien que la tradition enregistrée par Marc rajouta à αἷμα, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν et que celle dont Matthieu nous a conservé le souvenir brocha sur le tout en ajoutant : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν? Ce qui est certain, en effet, c'est que nous

n'avons plus que des variantes des paroles primitives, des variantes complétives dont on reconnaît aisément la succession. Pourquoi ce travail doit-il avoir commencé avec Paul? Le fait que divers témoins de la première pratique eucharistique les ignorent prouve qu'elles ne furent pas un élément fixe et essentiel de la première tradition. La porte est donc légitimement ouverte aux hypothèses. Mais l'existence même de ces variantes, aussi bien que la communauté fondamentale de conception entre ceux qui ont l'équation et ceux qui ne l'ont pas, impliquent la réalité initiale d'une image qui puisse leur servir de justification aux uns et aux autres.

IV

Genèse et première évolution de l'eucharistie. Conclusion.

Nous pouvons maintenant répondre aux questions que nous avait suggérées la comparaison des témoignages les plus anciens sur l'eucharistie (voir ci-dessus p. 119). *Il n'y a eu aucune institution du repas eucharistique par Jésus au cours de la Cène.* Celle-ci peut donc avoir été un repas pascal sans qu'il en soit de même pour les repas du Seigneur dans la chrétienté primitive. Il est également inexact de dire que la Cène n'a pas pu être un repas pascal, parce que le repas du Seigneur n'en est pas un, ou de prétendre que le repas du Seigneur a dû être la réédition du repas pascal pris par Jésus avec ses apôtres la veille de sa mort. Toute la conception traditionnelle, ecclésiastique et théologique, a été faussée, sur ce point comme sur tant d'autres, par le fait que l'on a accordé aux déclarations de l'apôtre Paul (et à la relation de Luc qui en dépend) la valeur d'un témoignage historique

sur les enseignements et sur l'œuvre du Christ, alors qu'elles ne nous renseignent que sur la manière dont le théologien Paul de Tarse s'est représenté ces enseignements et cette œuvre du Christ, d'après ses spéculations et ses révélations.

Le repas du Seigneur parmi les premiers chrétiens n'est pas autre chose que la continuation des repas que les disciples prenaient d'habitude avec Jésus et où Jésus bénissait le pain et le vin et rendait grâces suivant la coutume de la piété juive. Voilà pourquoi il a été pratiqué généralement dans les différentes variétés de la chrétienté primitive, quoiqu'il n'y ait pas eu d'institution officielle par Jésus. C'est là que dès leurs premières réunions après le grand bouleversement causé par le drame du Golgotha, c'est là que les quelques disciples demeurés fidèles se retrouvèrent en esprit avec Jésus et qu'ils sentirent de nouveau Jésus vivre avec eux. Ce qui avait été, dès son ministère terrestre, l'image sensible et comme le symbole sans cesse renouvelé de leur union fraternelle, de leur communion avec le Maître, demeura après sa crucifixion le symbole et le gage de leur union, survivant à sa mort, et de leur communion avec lui, victorieuse de la mort. La fraction du pain en commun (la κλάσις ἄρτου de la première communauté des *Actes*) devint ainsi le *repas du Seigneur*. C'est dans le pain, rompu en commun, que le Seigneur est présent au milieu d'eux[1]. Il ne s'agit pas ici de la genèse d'une simple image littéraire; il s'agit encore bien moins d'une grossière identification du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ[2]; ces premiers chrétiens de provenance juive et vivant dans le monde juif eussent été scandalisés, s'ils avaient pu supposer qu'on leur imputerait un jour d'avoir bu du sang. Il s'agit d'une réalité mystique, d'une de ces assurances du cœur qui pour des croyants et pour des âmes aimantes sont cent fois plus fortes que les réalités sensibles. C'est cela qui est primitif, parce que c'est cela qui est vivant, jaillissant spon-

1) Nous l'avons montré à la fin du chapitre précédent.

2) Voir la réfutation de l'interprétation réaliste des textes, p. 66, 75, 110 et suiv.

tanément de l'âme des premiers disciples, et non pas simplement de telle ou telle parole, de tel ou tel incident. Le souvenir du dernier repas pris avec Jésus a pu demeurer gravé dans la mémoire de ses apôtres plus profondément et d'une façon plus tragique que celui des autres, mais ce n'est pas lui qui a créé cet état d'âme ni suggéré la pratique du repas de communion et d'alliance. Peut-être même le souvenir de ce dernier repas a-t-il été, au contraire, perçu de plus en plus à travers l'expérience du repas du Seigneur, dans les termes où l'a recueilli la tradition évangélique.

Dans le tout petit groupe des premiers chrétiens de Jérusalem, de ceux qui tinrent bon malgré la catastrophe, la fraction du pain en commun fut sans doute quotidienne. Il n'y a pas de raison de mettre en doute la tradition consignée dans le livre des *Actes des Apôtres* sur ce point. Il faut, en effet, se représenter cette toute première société chrétienne comme entièrement dominée par l'espérance messianique au retour prochain de Jésus. Aucune organisation ecclésiastique propre ; aucune constitution sociale particulière ; une vie en commun, une sorte de communisme inorganique, inspiré par le sentiment que les biens du monde présent n'ont plus aucune valeur, puisque le Royaume de vérité et de justice est imminent, qui renouvellera toutes choses.

Un pareil état d'âme est nécessairement éphémère. L'attente s'use, à mesure que sa réalisation s'éloigne. Mais surtout les impérieuses obligations de la vie économique ne permettent pas de s'y confiner. Ce qui était possible dans un tout petit groupe de croyants exaltés cessa de l'être aussitôt qu'ils devinrent plus nombreux. Comment continuer dès lors à passer sa vie dans la prière, de pieux entretiens et des repas pris en commun [1]? Il fallait vivre, travailler, propager la foi. Une partie des disciples demeurés fidèles étaient retournés dans leur pays d'origine, en Galilée, où ils retrouvèrent sans doute des amis de Jésus qui n'avaient pas oublié

1) Voir p. 95 et suiv.

les paroles du prophète, « doux et humble de cœur ». D'autres furent obligés de quitter Jérusalem, soit à cause de la misère qui s'abattit sur cette première communauté, comme sur tous les groupes sociaux qui veulent mettre en pratique le communisme économique, soit par suite des persécutions que les chefs religieux du Judaïsme exercèrent contre certains chrétiens, jugés trop indépendants à l'égard de la loi juive. Ils se répandirent à travers la Palestine, en Galilée, jusqu'en Syrie, et ils y formèrent, sans doute de concert avec les disciples galiléens, ces petites communautés modestes, pieuses, peu théologiques, à l'abri des influences du dehors, dont la *Didaché* nous permet de reconstituer l'image [1]. Le repas de communion, d'action de grâces (eucharistie) et d'espérance s'y maintint suivant le type originel du repas religieux juif qui leur était familier. Sur le modèle des prières de bénédiction et d'action de grâces en usage chez les Juifs il se constitue chez eux un type de prières eucharistiques spécifiquement chrétiennes, où ils rendent grâces à Dieu de leur avoir accordé tant de biens spirituels par son serviteur Jésus, où l'on rompt le pain en signe d'union et de communion et où l'on invoque la réalisation prochaine du Royaume attendu, sans aucune allusion au corps du Christ. Ces repas peuvent avoir lieu n'importe quel jour, mais comme il n'est pas possible de se réunir ainsi tous les jours, à moins de renoncer à ses travaux, l'habitude s'établit de prendre le repas en commun d'une façon régulière le dimanche, le jour du Seigneur [2]. Le repas eucharistique y apparaît comme

1) Pour la justification de ce qui suit voir p. 46 et suiv.

2) Pour ne pas compliquer cette étude, déjà suffisamment chargée, je me borne à enregistrer ici le fait incontesté de la substitution du dimanche au samedi comme jour de réunion religieuse régulier chez les premiers chrétiens, sans en discuter la genèse d'ailleurs très obscure. Il est probable que la célébration régulière du repas du Seigneur, selon le double caractère de communion mystique avec le Christ vivant et d'attente ardente de son retour, fut rattachée de préférence au dimanche, parce que ce jour rappelait la résurrection de Jésus, et que pour cette raison le dimanche devint aussi le jour de culte par excellence des chrétiens, le repas eucharistique étant le *nucleus* de ce culte.

l'acte essentiel de ces réunions dominicales, accompagné sans doute de prières et de lecture des livres sacrés (Ancien Testament). C'est la genèse du culte chrétien, dont le repas eucharistique est le facteur primitif.

Tandis que les petites communautés retirées de la Palestine adaptaient ainsi la « fraction du pain » à leurs conditions d'existence et donnaient à la pratique héritée de Jésus et de ses apôtres (au sens large) un développement entièrement conforme au type juif dont le repas procédait, les premiers missionnaires qui répandirent le christianisme naissant au delà de son pays d'origine introduisaient le repas du Seigneur dans le vaste monde hellénique, où les conditions de son évolution étaient tout autres. Il y reste — ce qu'il ne pouvait pas cesser d'être sous peine de perdre toute signification — le repas de communion des chrétiens entre eux et avec le Christ, mais il y prend des valeurs nouvelles, correspondant à la nature différente du milieu et au caractère différent du christianisme même qui prévalut dans ce monde grec ou grécisé.

Le plus illustre des introducteurs du christianisme parmi les païens est l'apôtre Paul, mais nous avons généralement le tort de nous représenter qu'il fut le seul, parce que c'est le seul sur lequel nous ayons des renseignements un peu détaillés. Paul apporte aux Grecs, non pas simplement l'Évangile de Jésus, mais son interprétation de l'Évangile et surtout ses spéculations sur la personne du Christ. Naturellement sa conception du repas du Seigneur s'en ressent[1]. C'est toujours avant tout un repas d'*action de grâces*, d'union des fidèles entre eux et de communion avec le Christ, qui prend sa valeur dans le fait que tous les membres de la communauté participent au même pain; c'est encore une affirmation de l'espérance au retour du Christ, mais d'une façon

Mais en principe le repas du Seigneur pouvait être pris n'importe quel autre jour et le culte qui s'y rattacha être célébré n'importe quel jour.

1) Pour la justification de ce qui suit voir p. 71 et suiv.

déjà secondaire et quelque peu voilée; le pain y est toujours la représentation sensible du Christ, le signe de sa présence au milieu des fidèles. Mais Paul a hérité du symbole qui présentait le pain comme corps de Jésus; il parle à des chrétiens grecs qui ne sont pas familiarisés avec les repas religieux du monde juif; lui-même n'a pas acquis auprès de Jésus et de ses disciples originels l'habitude de ces repas. Les instructions qu'il donne à ses enfants spirituels de Corinthe, il les fonde sur le *dernier* repas pris par Jésus avec ses apôtres, d'autant plus volontiers que partout il ne retient du ministère de Jésus que ce qui touche à sa passion et à sa résurrection; — il les fonde sur les revélations dont il a été honoré par le Christ céleste; il les coule dans le moule de sa puissante théologie idéaliste et allégorisante. Pour lui donc le repas du Seigneur a été institué par Jésus la veille de sa mort; c'est une commémoration de la mort du Christ, c'est-à-dire de la mort rédemptrice par laquelle, d'après la théologie paulinienne, le Christ opère le salut des fidèles. Paul sait fort bien que le corps du Christ, auquel est assimilé le pain, est une réalité mystique; il ne lui vient pas un instant à l'idée d'y voir son corps matériel réel, malgré l'importance capitale qu'il accorde à la mort et à la résurrection du Christ. Mais il est trop dialecticien pour se contenter de la vague conception mystique en laquelle s'est complue la piété des premiers disciples de Jérusalem. Il lui faut une détermination plus satisfaisante pour l'esprit. La nature même du repas la lui inspire conforme aux principes fondamentaux de sa conception chrétienne. Apôtre du Christ céleste, et non de Jésus de Galilée, Paul reconnaît dans le corps de Jésus dont le pain est le symbole, le corps mystique du Christ céleste, la société de tous ses disciples qui ne forment avec lui qu'un seul corps dont il est le chef. Les deux notions, d'union des chrétiens entre eux et de communion morale avec le Christ vivant, se fondent dans la conception, à la fois métaphysique et morale, du corps mystique où s'associent dans une grande unité organique le Christ céleste, régénérateur et

vivifiant, et les fidèles régénérés et vivifiés. Et le vin est le symbole du sang dont il a scellé l'alliance nouvelle substituée par lui à l'ancienne alliance.

Cette conception du repas du Seigneur, si nettement marquée à l'empreinte de la pensée personnelle du grand apôtre, ne se généralisa pas. Plus tard, beaucoup plus tard, quand le recueil d'épîtres de Paul prit une valeur canonique, alors que le souvenir des premières traditions était depuis longtemps effacé, elle acquit une influence considérable. C'est elle surtout qui a prévalu dans le protestantisme, essentiellement scripturaire. Mais dans la première antiquité chrétienne nous n'en trouvons aucune trace, pas plus du reste que du système proprement théologique de Paul. Celui des Pères apostoliques qui se rapproche le plus de lui, Ignace d'Antioche, ignore l'institution de l'eucharistie par Jésus, la commémoration de la mort du Christ dans l'eucharistie et la conception du corps mystique du Christ et de ses fidèles. Nous avons vu combien flottante est chez lui la valeur de la chair et du sang du Christ : c'est synonyme de foi, d'amour, d'évangile; c'est un médicament d'immortalité[1].

Pas davantage de trace de la conception paulinienne dans les évangiles de Marc et de Matthieu. Luc s'est inspiré de la formule paulinienne; nous retrouvons chez lui[2] l'institution et la nouvelle alliance substituée à l'ancienne, mais pas le corps mystique du Christ céleste. Toutefois, comme il a combiné la formule paulinienne avec la tradition du Marc, sans se soucier de les accorder et comme quelqu'un qui ne comprend pas la valeur mystique de la pensée paulinienne, Luc représente une forme hybride de la tradition, qui n'a pas de valeur propre parce qu'elle est artificielle. Quant à Matthieu et Marc ils reflètent la tradition populaire d'origine palestinienne[3] : le repas du Seigneur avec ses apôtres conçu

1) Voir p. 32 à 40.
2) Voir p. 102 à 106.
3) Voir p. 106 à 112.

comme repas d'alliance eschatologique, d'union en vue de l'avènement prochain du Royaume, l'assimilation primitive du pain et du vin au corps et au sang, dont nous avons expliqué la genèse plus haut, sans autre précision, sans préoccupation théologique; enfin l'idée que ce repas est bienfaisant parce qu'il procure le pardon des péchés, sans autre détermination. On peut soutenir que ce dernier élément rappelle la conception paulinienne de la mort rédemptrice de Jésus dont il y a quelques vagues traces dans le reste de ces évangiles. Mais en vérité il faut une puissante dose d'imagination pour retrouver chez Matthieu et Marc la conception paulinienne de la Cène.

Dans le IV[e] Évangile, qui présuppose à tant d'égards le paulinisme antérieur, il n'y a pas non plus de trace de la conception paulinienne du repas eucharistique. Il n'y est pas question d'institution, de commémoration de la mort du Christ, du corps mystique identifié à la société des fidèles formant un organisme avec le Christ céleste. Nous avons trouvé ici[1] une construction théologique de l'eucharistie toute différente, offrant des analogies avec celle d'Ignace, mais singulièrement plus puissante et qui correspond beaucoup plus que celle de Paul à l'idée qui prévalut dans l'antique église grecque. Le quatrième évangéliste a hérité comme Paul de l'assimilation du pain et du vin eucharistiques au corps et au sang du Christ, mais elle est pour lui assimilation à la chair (et non au corps), c'est-à-dire à la matière et non à l'organisme. A son tour il introduit sa théologie dans la tradition cultuelle, mais ce n'est pas la même que celle de Paul. Le Logos divin s'incarne d'une façon mystique dans le pain de l'eucharistie comme il s'est incarné dans la chair de l'homme Jésus; c'est ainsi que ce pain est un pain de vie qui nourrit en vie éternelle. Nous avons ici l'élaboration théologique *grecque* (ou tout au moins *alexandrine*) de ce qui semble bien avoir été l'idée populaire dans

1) Voir p. 63 à 69.

la chrétienté en général au début du IIe siècle, à savoir que la participation à l'eucharistie procure la vie, non pas tant la vie physique, mais le salut, le remède contre la mort, la garantie de la vie éternelle par l'union avec le Christ. C'est la transformation de l'élément eschatologique primitif, dont on retrouve encore l'écho dans le IVe Évangile sous la forme juive de résurrection. Le repas d'alliance en vue du prochain Royaume de Dieu était à l'origine le gage de la participation à ce Royaume sur la terre. Quand l'espérance eschatologique s'idéalise au contact de l'esprit grec et que sur la notion du Royaume terrestre se greffe celle de vie éternelle, le repas eucharistique devient le gage de la participation à cette vie éternelle. La valeur eschatologique du repas, reléguée au second plan chez Paul, reparaît ici au premier plan, à la place qui lui revient selon la tradition primitive, mais sous une forme nouvelle. Le pain eucharistié est l'aliment de la vie éternelle. Dans le IVe Évangile cette idée s'affirme si puissamment qu'elle relègue à l'arrière-plan la notion eucharistique d'union des fidèles entre eux et de communion mystique avec le Christ. Mais cette dernière notion était trop inhérente à la pratique eucharistique pour ne pas s'y maintenir au premier plan partout ailleurs, dans la *Didaché*, chez Ignace, chez Justin, dans tous les documents que nous avons passés en revue. Nourriture de vie éternelle, symbole et gage de l'union fraternelle entre chrétiens et de leur union avec le Christ, telle fut la triple valeur de l'eucharistie qui prévalut dans la chrétienté hellénique. Paul n'y est pour rien.

Il ressort de ces conclusions sur la signification du repas eucharistique dans la première chrétienté que, même en ne tenant pas compte des variétés de conceptions qui ont dû exister dans les nombreux groupements gnostiques [1], il y a

1) Voir p. 20 et suiv. — Au moment de livrer ces pages à l'impression, je reçois le bel ouvrage de M. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen. Vandenhoeck et Ruprecht, 1907). M. Bousset s'occupe, p. 305 à 313, de l'Eucharistie chez les gnostiques. La pénurie des documents ne lui permet pas d'approfondir le sujet. Il signale les faits suivants : dans la forme

une grande diversité d'interprétations de ce repas parmi les premières générations chrétiennes. La pratique du repas est générale, excepté dans certains milieux gnostiques et peut-être aussi parmi certains groupes idéalistes et docètes, dont le spiritualisme se résigne malaisément à exprimer sa foi et ses espérances en des actes ou des symboles de nature aussi matérielle [1]. Les éléments constitutifs de l'interprétation sont au fond les mêmes partout; ce sont ceux qui ressortent de sa nature originelle. Mais la mise en œuvre de ces éléments, ce que l'on peut appeler la doctrine eucharistique, varie de groupe à groupe, de théologien à théologien. Il n'y a pas de doctrine primitive, pas de système qui fasse autorité. Ici comme ailleurs c'est la pratique qui a créé la doctrine et non la doctrine qui a créé la pratique.

Après avoir reconnu comment on concevait la valeur du repas eucharistique, il nous faut encore reconstituer l'évolution que subit l'institution même de cette pratique chrétienne primitive, essayer de suivre sa transformation en cérémonie rituelle et voir comment s'y associa l'idée de sacrifice. Cette évolution, à son tour, réagit sur la doctrine.

Quand Paul écrit aux Corinthiens que Jésus a recommandé à ses disciples de commémorer sa mort aussi souvent qu'ils boiront la coupe, il a encore parfaitement conscience qu'en réalité, selon l'usage des tout premiers disciples de Jérusalem, le repas du Seigneur est quotidien, ou plutôt que tout repas en commun de chrétiens doit être un repas du Seigneur,

primitive des *Actes de Thomas*, il semble que l'eucharistie était célébrée seulement avec du pain, sans coupe; — dans les *Homélies clémentines*, les aliments sacrés sont le pain et le sel, mais il s'agit ici plutôt d'un repas d'initiation que de repas eucharistiques proprement dits. En réalité les cérémonies d'initiation et de purification, les baptêmes, les ablutions, les onctions religieuses sont beaucoup plus répandues parmi les gnostiques que les rites du genre du repas eucharistique.

1) Voir encore ce qui a été dit p. 153 à 155 à propos de l'*Épître aux Hébreux*.

c'est-à-dire un repas religieux où l'on bénit le pain et la coupe et où l'on rend grâces à Dieu des bienfaits que le Père céleste a procurés à ses enfants par l'organe du Christ. D'autre part la *Ire Épître aux Corinthiens* atteste que les repas du Seigneur de la communauté de Corinthe n'ont pas lieu tous les jours[1]. Nous avons déjà constaté une atténuation analogue de la pratique primitive chez les chrétiens de Galilée ou de la Syro-Palestine, d'après la *Didaché*[2]. Elle était inévitable.

En effet, le repas du Seigneur de la communauté ou de l'ἐκκλησία implique la participation de tous les fidèles au même repas. C'est justement pour cette raison que ces réunions ne peuvent avoir lieu qu'à certains intervalles. Mais en dehors des repas de communauté, les seuls qui soient à proprement parler de véritables repas du Seigneur, il peut y en avoir d'autres qui groupent seulement une partie des fidèles, des repas privés en quelque sorte, non ecclésiastiques, au cours desquels on bénit le pain et la coupe et qui ont, eux aussi, par le fait un caractère sacré. A dire vrai tout repas où sont réunis un certain nombre de fidèles devrait être ainsi un repas religieux eucharistique. Ce sont les *agapes*, les repas d'amour fraternel, de communion, qui existent à côté des repas de communautés et qui subsisteront longtemps encore après que l'eucharistie aura cessé d'être elle-même un vrai repas.

Au début la distinction entre les repas du Seigneur et les agapes est à peine sensible. Dans de petites communautés encore inorganiques ou seulement pourvues d'une organisation ecclésiastique encore élémentaire, il était difficile de tracer une limite entre les repas de toute la communauté et des repas qui réunissaient uue partie notable des fidèles de la localité, puisque selon la vraisemblance *toute* la communauté n'impliquait pas l'assistance obligatoire de tous ses membres individuellement. Tant qu'il n'y avait pas d'organi-

1) Voir p. 81 et suiv.
2) Voir ci-dessus p. 39.

sation régulière, l'initiative des fidèles était souveraine en ces matières. Nous ne voyons l'intervention d'aucune autorité dans les repas eucharistiques de Corinthe ou dans ceux dont nous parlent les *Actes*. On se réunissait à Corinthe probablement sur décision de l'ἐκκλησία, de l'assemblée générale des fidèles; mais rien ne s'opposait à ce que des appels individuels provoquassent des réunions à peine différentes de celles que convoquait l'église elle-même. Et d'ailleurs ces repas de communion étaient aussi valables dans les deux cas, pourvu que l'on mangeât réellement la même nourriture en commun avec les mêmes prières et les mêmes sentiments.

Mais vers la fin du Ier et au commencement du IIe siècle nous constatons un effort nettement marqué de ceux que l'on peut appeler « les hommes d'église », pour régulariser la célébration du repas eucharistique et pour lui donner un caractère ecclésiastique plus tranché. Cela n'empêchait pas les agapes privées, mais cela tendait à les réduire à une valeur inférieure et bientôt même à les discréditer. Trois de nos documents, absolument indépendants les uns à l'égard des autres et provenant de régions différentes, nous permettent de justifier cette assertion : la *Didaché*, l'*Épître de Clément Romain* et les *Épîtres d'Ignace*.

La *Didaché* ne nous apprend pas seulement que la célébration de l'eucharistie est déjà fixée au dimanche dans les églises syro-palestiniennes, comme nous l'avons constaté plus haut; elle nous apprend aussi qu'il y a déjà dans ces petites communautés rurales une liturgie eucharistique, dont seuls les prophètes sont autorisés à s'émanciper[1]. D'autre part, elle recommande d'élire des épiscopes et des diacres et de les honorer, parce qu'ils remplissent les fonctions de prophètes et d'instructeurs (**15**. 1 et 2). Assurément nous ne constatons encore aucune intervention sacerdotale de ces épiscopes et de ces diacres dans la description de l'eucharistie. Mais le terme même de diacres, d'après l'analogie des *Actes*

1) Pour la justification voir p. 46 à 56.

et de toute la pratique ecclésiastique ultérieure, semble bien comporter un rôle de servants aux repas de la communauté et, puisque les épiscopes doivent être honorés comme des prophètes et que les prophètes sont expressément autorisés à dresser des tables, il n'est pas téméraire de supposer que les évêques jouaient aussi un rôle aux repas eucharistiques. Lequel? Nous n'en savons rien. Nous ne pouvons donc pas alléguer la *Didaché* à l'appui de la sacerdotalisation du repas eucharistique, mais nous sommes pleinement autorisés à nous appuyer sur elle pour établir le commencement d'une ritualisation de la cérémonie.

L'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens*, au contraire, atteste clairement la prétention du sacerdoce naissant à réglementer et à diriger la célébration de l'eucharistie[1]. A l'époque de Paul les fidèles apportent individuellement leurs aliments au repas commun et les mangent, après avoir dit les prières de bénédiction et d'action de grâces, sans passer par l'intermédiaire d'un dignitaire quelconque appelé à les consacrer. De là les abus et les désordres dont se plaint l'apôtre. Quarante ans plus tard les chrétiens de Corinthe paraissent avoir l'esprit tout aussi indiscipliné, mais ils ont des évêques qui prétendent leur interdire d'apporter leurs offrandes pour l'eucharistie et de célébrer cette eucharistie quand il leur plaît et sans passer par le ministère épiscopal. Les épiscopes ont fixé des jours et des heures déterminés à cet effet et ce sont eux seuls qui doivent présenter les oblations à la bénédiction divine.

Quelques années plus tard cette même thèse est soutenue par Ignace d'Antioche avec son intransigeance habituelle[2]. La seule eucharistie qui soit bonne est celle qui est présidée par l'évêque ou par celui à qui il en a confié le soin. Il n'est permis ni de baptiser ni de faire agape en dehors de l'évêque. La situation est donc la même dans les églises grecques

1) Voir p. 40 à 45.
2) Voir p. 32 à 40.

d'Asie Mineure que précédemment à Corinthe. On célèbre des eucharisties de sa propre autorité, par groupes, sans se préoccuper des dignitaires ecclésiastiques. C'est à cet état d'anarchie que ceux-ci veulent mettre un terme. De libre repas de communion fraternelle l'eucharistie tend donc à devenir un acte rituel célébré par le sacerdoce.

C'était assurément dans la logique de l'institution. Comme l'avait fort bien vu l'apôtre Paul, le repas véritable du Seigneur c'est celui auquel la communauté entière participe également sans distinction de groupe. Il était donc naturel, à partir du moment où les communautés se constituaient un gouvernement régulier appelé à les représenter et à gérer leurs intérêts spirituels et matériels, que ce gouvernement prît en mains la célébration de l'eucharistie, en réglât la forme et en présidât les divers actes. Aussi cette tendance ne tarda-t-elle pas à triompher, comme l'atteste Justin, cependant peu sacerdotal par nature. Au milieu du IIe siècle, c'est le président qui recueille les dons ou oblations apportés par les fidèles selon leur générosité, c'est lui qui les distribue, c'est lui prononce les prières de bénédiction et d'action de grâces. L'eucharistie n'est plus qu'un rite cultuel, l'acte essentiel du culte du dimanche, quoiqu'elle soit aussi célébrée à d'autres jours. Les agapes ne sont plus que des repas privés, en dehors de la communauté, où se réunissent des groupes de fidèles, mais beaucoup plus souvent ceux qui sont en dehors ou à côté de la communauté, ceux que l'église générale, l'église catholique locale, considère comme hérétiques, comme des hommes funestes, dont les fidèles font bien de se garder. Ce ne sont plus que des eucharisties de conventicules[1]. Elles n'en survécurent pas moins, longtemps encore.

Un fait capital qui semble avoir favorisé beaucoup cette évolution du repas eucharistique en rite cultuel, ce fut la difficulté et bientôt l'impossibilité d'avoir de véritables repas

1) Voir antérieurement ce qui a été dit de l'*Épître de Jude* et de *II Pierre*, p. 23 à 25.

ecclésiastiques à intervalles très rapprochés. Le repas du Seigneur paraît avoir été en général très simple, d'abord à cause de la misère des premières communautés, ensuite parce que l'on avait clairement conscience que le but du repas n'était pas de faire bonne chère. Cependant à l'origine il comportait probablement autre chose que simplement du pain et de la boisson (vin ou eau). Il n'y avait pas de raison, en effet, pour qu'il n'y eût pas d'autres aliments, puisque c'était un véritable repas. La Cène est présentée comme un repas pascal, comportant donc un agneau rôti et des hors d'œuvre. Le IVe Évangile et les scènes de repas avec Jésus ressuscité d'après Luc semblent attester l'usage du poisson. Le repas eucharistique de la *Didaché* où il est dit que l'on mange à satiété, le repas du Seigneur dans l'église paulinienne de Corinthe où les uns font des excès tandis que les autres ont faim, supposent aussi des menus où figure autre chose qu'un simple morceau de pain.

Seulement j'ai déjà fait observer[1] qu'à partir du moment où les communautés devinrent plus nombreuses, il fut matériellement impossible de célébrer en commun des repas complets. Bientôt même des repas modestes, réduits aux mets élémentaires, devinrent irréalisables par suite des appréhensions de la police romaine, toujours mal disposée pour les réunions et les repas de corps, et qui interdit absolument les repas d'hétaeries, c'est-à-dire d'associations non reconnues, en l'an 112[2]. Dès lors les chrétiens furent certainement dans l'impossibilité de célébrer au moins une fois par semaine un banquet religieux, si modeste fût-il. Le repas eucharistique fut donc de plus en plus étroitement associé au culte proprement dit (lecture des livres sacrés, prières, liturgies naissantes); il devint un simulacre de repas, l'absorption d'un morceau de pain et d'un peu de vin, (ou bien d'eau ou de lait ou de toute autre nourriture innocente) au moins dans

1) Voir p. 31.
2) Voir le témoignage de Pline, p. 28 et suiv.

les eucharisties collectives, ecclésiastiques. Il n'y eut plus de repas véritables que dans les agapes privées. Et cela contribua à donner à celles-ci un mauvais renom, puisqu'il y en eut sans doute où les préoccupations spirituelles ne firent pas oublier les agréments d'une bonne cuisine.

Cette réduction forcée du repas eucharistique à un simple rite cultuel, même là où le petit nombre des fidèles avait permis de maintenir jusqu'alors un repas commun, coïncide justement avec le mouvement de sacerdotalisation qu'attestent Clément Romain et Ignace. Celui-ci en fut renforcé, car du moment que l'on ne prenait plus qu'un simulacre de repas, ce fut bien un rite que l'on accomplit, un acte de culte, et non plus le repas originel. Telle est la situation à l'époque de Justin, vers le milieu de IIe siècle.

Cependant il resta quelque chose du repas primitif. Les fidèles qui en avaient les moyens apportaient pour le repas du Seigneur, non pas seulement la quantité de nourriture qu'ils se proposaient d'absorber eux-mêmes, mais des provisions plus abondantes à l'intention de leurs frères et sœurs moins fortunés. Autrement ces derniers n'auraient rien eu du tout. C'était dans l'esprit de l'institution : la première chrétienté de Jérusalem, avec ses tendances communistes, avait accentué ce caractère de solidarité économique ; la fraction du pain en commun était doublée d'allocations, de subsides aux veuves et aux indigents[1].

En Grèce l'analogie du repas du Seigneur avec les repas sacrificiels des païens avait risqué tout d'abord d'altérer sous ce rapport la nature de cette solidarité chrétienne. Ces repas de communion avec les dieux, consécutifs aux sacrifices proprement dits, étaient des réunions joyeuses. Les reproches que l'apôtre Paul adresse aux chrétiens de Corinthe visent l'intrusion des habitudes grecques dans la pratique

1) Voir p. 96.

chrétienne. Des abus du même genre ont pu se perpétuer dans la chrétienté hellénique assurément, mais rien ne nous autorise à supposer qu'ils se soient généralisés, surtout dans les repas proprement ecclésiastiques ou de communauté. Ils semblent s'être reproduits plus fréquemment dans les agapes privées, à en juger d'après les accusations dont celles-ci sont l'objet plus tard de la part des hommes d'église. Par le fait même que le repas du Seigneur proprement dit reste un repas de toute la communauté, il est indispensable que les plus favorisés parmi les membres de chaque église aient continué à fournir, non pas seulement ce qui était nécessaire à leur propre consommation, mais encore ce qu'il fallait pour leurs coreligionnaires indigents.

Au point d'arrivée comme au point de départ de notre documentation, dans la chrétienté du IIe siècle dont témoigne Justin Martyr comme dans la première chrétienté de Jérusalem, nous avons constaté que la célébration du repas eucharistique est accompagnée de dons et de subsides, sans détermination précise; mais en rapprochant ces témoignages de ceux que nous possédons sur la situation dans l'église de Corinthe à l'époque de Clément Romain et chez les Montanistes, très conservateurs des anciens usages, dans la deuxième moitié du second siècle[1], nous pouvons donner à cette conclusion une portée plus générale et affirmer que le repas du Seigneur devint l'occasion, pour les uns, de toute espèce de dons en nature et peut-être même en argent, pour les autres, de véritables subventions alimentaires ou autres.

Dans des églises devenant plus nombreuses surtout, mais même dans les autres, cet apport d'offrandes et cette répartition de bienfaits nécessitaient une organisation quelconque. Ce furent les évêques et les diacres qui en devinrent naturellement les organes, les premiers recueillant les offrandes en leur qualité d'administrateurs, les seconds les

1) Voir p. 45 et p. 42.

distribuant soit aux membres présents, soit aux absents, sous la direction des évêques. C'est ainsi que nous nous expliquons, de la façon la plus simple et la plus naturelle, la tendance, dejà constatée, à réserver aux évêques seuls la célébration de l'eucharistie. Il y a là pour les églises naissantes une question vitale; ce n'est pas seulement pour les raisons religieuses déjà indiquées (caractère ecclésiastique commun du véritable repas du Seigneur), c'est encore pour des raisons administratives et — si j'ose dire — économiques, que le repas eucharistique dut être placé sous la direction des évêques.

Quand pour les causes que nous avons signalées, il cessa d'être un véritable repas pour ne plus être qu'une réduction symbolique, un rite cultuel, cette main mise des évêques s'affirma encore plus. L'Épître de Clément Romain aux Corinthiens nous apporte ici un témoignage dont il n'a pas été tenu compte suffisamment et qui est extrêmement précieux, parce qu'il nous renseigne sur la transition entre la liberté primitive du régime des oblations et la réglementation ecclésiastique, qui concentra entre les mains des évêques leur apport et leur consécration aussi bien que leur distribution. Ceux-ci prétendent avoir seuls le droit de recevoir et de présenter les offrandes, aux jours et aux heures qu'ils ont fixés à cet effet[1]. Or, la présentation des offrandes, c'est leur présentation à Dieu, c'est l'acte de προσφέρειν, la consécration par la prière de bénédiction et d'actions de grâces. L'acte proprement religieux de l'eucharistie devient ainsi non seulement rituel, mais il prend un caractère sacerdotal. *L'oblation prend de plus en plus le caractère d'un sacrifice de consécration*. C'est là le dernier élément essentiel de l'évolution primitive de l'eucharistie, destiné à prendre une importance capitale dans l'histoire ultérieure de l'institution, la condition même de sa transformation en sacrement ecclésiastique. La ritualisation et la sacerdotalisation de l'eucharistie se tiennent par des liens étroits.

1) Voir pour la discussion des textes, p. 40 à 43.

On a mainte fois attribué l'introduction de l'idée de sacrifice dans l'eucharistie chrétienne à l'influence de la mentalité païenne sur le christianisme hellénique. Cette opinion ne me paraît que partiellement fondée. C'est dans l'évolution même de la pratique chrétienne telle que nous venons de la reconstituer qu'il faut en chercher la véritable origine. Et c'est bien pour cela que l'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice ne se dégage que lentement dans nos documents et ne parvient pas encore à une détermination nette (voir plus haut p. 116 et 117, nº 14 et 15).

Dans la « fraction du pain » de la toute première chrétienté, simple prolongement du repas religieux juif que Jésus prenait avec ses disciples, il ne pouvait pas être question de sacrifice. C'est une action de grâces, un acte de piété : on rend grâces à Dieu pour ses bienfaits. L'apôtre Paul attribue bien à la mort du Christ le caractère d'un sacrifice, mais le repas du Seigneur n'est pour lui que la *commémoration* de la mort du Christ, non pas son renouvellement[1]. Le rapprochement qu'il fait, au ch. 10 de la *Iʳᵉ Ép. aux Corinthiens*, entre la communion à la coupe ou à la table des démons et la communion au corps et au sang du Seigneur, ne comporte en aucune façon une assimilation entre les sacrifices païens et des sacrifices opérés par les chrétiens dans le repas du Seigneur; une pareille interprétation est en opposition flagrante avec la conception de l'apôtre. Tout ce qu'il veut dire, c'est que la participation au corps mystique du Christ et la commémoration de son sacrifice sur la croix, par la participation à la coupe, impliquent une communion vivante avec le Christ et que cette communion (κοινωνία) est incompatible avec celle que comporte l'absorption de viandes consacrées aux dieux païens dans les sacrifices, du moins lorsqu'on sait quelle en est la provenance. L'objet de la comparaison n'est pas le mode de consécration des aliments au Christ ou aux faux dieux, mais la nature

1) Voir p. 74 et suiv., 83, 90.

de la communion qui s'établit soit avec le Christ, soit avec les faux dieux. Le repas du Seigneur n'a, à aucun degré, pour Paul le caractère d'un sacrifice. Son antagonisme judaïque farouche contre les sacrifices païens et sa condamnation de la loi lévitique nous sont garants que ce n'est ni dans les sacrifices païens ni dans les sacrifices juifs qu'il a été chercher la justification de la pratique chrétienne, et l'aversion intransigeante de toutes les églises à l'égard du paganisme nous autorise à écarter, pour les autres aussi bien que pour Paul, toute hypothèse d'une explication de l'eucharistie par le désir de se conformer à des analogies païennes. La seule chose à retenir de l'opinion que nous discutons, — savoir l'influence des pratiques religieuses païennes sur la conception de l'eucharistie — c'est que l'introduction des repas du Seigneur chrétiens en milieu hellénique ou hellénisé fut singulièrement facilitée par l'habitude qu'on y avait, soit de célébrer des repas religieux à la suite des sacrifices, soit de se réunir en banquets corporatifs ayant toujours plus ou moins de caractère religieux, autant que le tolérait l'administration romaine. Quoique le repas du Seigneur ne fût pas du tout la même chose, il rentrait néanmoins dans un ordre de pratiques religieuses avec lequel on était familiarisé.

Plus tard seulement on en vint à considérer l'eucharistie elle-même comme un sacrifice et, si ce fut certainement pour satisfaire au besoin d'avoir dans le christianisme un pendant de l'acte cultuel qui passait partout ailleurs pour le plus important, on ne voulut jamais se l'avouer à soi-même, tant la haine de l'idolâtrie était vivace ; ce fut dans les sacrifices de l'Ancienne alliance que l'on alla chercher d'abord le prototype, puis la justification du sacrifice chrétien. Cette analogie avait été appliquée d'abord au sacrifice unique et définitif du Christ, soit dans la théologie alexandrine toute idéaliste de l'*Épître aux Hébreux* [1], soit dans la tradition pa-

1) Voir p. 69 à 71.

lestinienne de la Cène telle qu'elle fut enregistrée par l'Évangile de *Marc* et développée par l'Évangile de *Matthieu*[1], mais sans aucun rapport avec le repas du Seigneur. L'*Épître de Clément aux Corinthiens* nous montre comment elle fut appliquée à l'eucharistie (et non plus à la Cène) par les chrétiens positifs et ritualistes, à partir du moment où le repas du Seigneur cessa d'être un véritable repas et une libre manifestation de la piété des fidèles pour devenir un acte cultuel, dont la célébration fut réservée aux évêques. Dès lors que ce ne sont plus les fidèles eux-mêmes (ou l'un d'entre eux au moins) qui prononcent les prières de bénédiction et d'action de grâces, dès lors qu'il faut être revêtu d'une dignité ecclésiastique pour pouvoir célébrer une cérémonie efficace, l'analogie avec la fonction sacerdotale du sacrificateur s'impose à l'esprit. L'évêque reçoit les offrandes, il les présente (προσφέρειν) à Dieu, il les lui consacre.

Sans doute le Dieu des chrétiens, même des plus vulgaires, n'est plus un Dieu qui mange et qui boit. Les oblations qui lui sont présentées et sur lesquelles il étend sa bénédiction, il n'en garde aucune partie pour lui; ce sont d'ailleurs des aliments innocents et non des victimes. Mais dès lors c'est à la consécration qu'ils doivent d'être devenus des aliments divins, le corps du Christ, une nourriture de vie éternelle. Telle est la notion que l'on trouve déjà chez Justin Martyr[2], mais on reconnaît encore qu'elle est en quelque sorte superposée à une autre de nature différente, à la commmunion primitive; car Justin a bien soin de rappeler que l'homme ne peut rien donner à Dieu, puisque tout ce qu'il a, il le tient de Dieu; que les seuls sacrifices que le chrétien puisse offrir, ce sont ses prières et ses actions de grâces. Il n'en reste pas moins que l'eucharistie est qualifié de θυσία, de même que dans un passage de la *Didaché* où nous avons reconnu une addition ultérieure au texte[3].

1) Voir p. 111 et 112.
2) Voir p. 17 à 19.
3) Voir p. 54.

Que ce soient les oblations que l'on considère comme des dons offerts à Dieu, pour l'amour des chrétiens, ou que ce soient les prières par lesquelles l'évêque les consacre, qui constituent, d'une façon plus authentiquement chrétienne, le sacrifice spirituel seul admissible, l'essentiel, c'est que l'idée de sacrifice a pénétré dans la célébration de l'eucharistie. Elle ne s'y développera qu'avec peine, surtout parmi les Grecs pénétrés de théologie alexandrine. Ni Clément d'Alexandrie ni Origène ne l'adoptent[1]. Par contre les occidentaux, moins symbolistes, l'acceptent, non sans la combiner avec toute sorte d'autres représentations qui rappellent des conceptions toutes différentes. Pour Irénée l'oblation de l'église est réputée un sacrifice pur, à condition que la conscience de celui qui l'offre soit pure[2]. De même pour Cyprien[3].

Mon intention n'est pas de poursuivre cette histoire dans les phases de son développement ecclésiastique. Il existe à ce sujet des ouvrages nombreux où l'on trouve tous les textes intéressants[4]. La longue controverse entre catholiques et protestants en a épuisé la discussion. L'ancienne Église grecque, si étrange que cela paraisse, n'a jamais abouti à se

1) Cf. Clément d'Alexandrie, *Paed.*, I, **6**. 36, 38, 41, 43; II, **2**. 32 ; *Stromates*, I, **10**. 46 ; **19**. 96 ; V, **8**. 48 ; **10**. 66 ; VI, **11**. 94 ; VII, **3**. **14** ; **6**. 31 et 32 ; *Quis dives salvetur*, **23**. Origène, entre autres dans *Hom. in Jeremiam*, XVIII, **13** et suiv. ; *In Johannem*, XXXII, **24** ; *In Matthæum*, XV, 14 etc. Les théologiens alexandrins sont nettement symbolistes et spiritualistes.

2) Irénée, *Adv. haer.*, IV, **17**. 5 ; **18**. 1 et 3 ; IV. **18**. 4 et 5 ; V. **2**. 2 et 3.

3) Cyprien, *De orat. dominica*, 18 et surtout l'Épître **63**, 2, 4, 13, 14 à 17.

4) Cf. L. J. Rückert, *Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte* (Leipzig, 1856) ; l'ouvrage déjà cité de K. G. Goetz, *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig, 1904) ; Loofs, art. *Abendmahl* II et Drews, art. *Eucharistie*, dans la 3e éd. de la « Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche » (1896 et 1898). Pour les lecteurs de langue française je signalerai : Lobstein, *La doctrine de la Sainte-Cène* (Lausanne, 1889) et P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, II. *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, où l'on trouvera de nombreux textes sur l'interprétation de plusieurs desquels il y a lieu de faire des réserves.

mettre entièrement au clair sur sa propre doctrine. Elle s'est bornée, somme toute, à paraphraser la conception du quatrième évangéliste : la présence réelle et spirituelle du Verbe de Dieu dans le pain et le vin eucharistiés. Quant à l'Église latine, on sait la conception matérialiste qui a fini, en plein moyen âge, par triompher chez elle.

Nous ne voulons pas ici nous occuper de ces controverses. Elles ne rentrent plus dans les origines. Après Justin les chrétiens eux-mêmes discutent sur des textes qui prennent de plus en plus à leurs yeux une autorité sacrée. D'ailleurs tous les éléments importants du rite, puis du sacrement, existent dès lors. Comme de juste, le facteur eschatologique, considérable au début, est déjà relégué à l'arrière-plan; il ne survivra plus qu'à l'état fossile dans les liturgies : il s'est idéalisé, comme nous l'avons montré plus haut (voir p. 156). Le repas proprement dit ne subsiste plus que dans les agapes, dépourvues de toute autorité ecclésiastique, de plus en plus discréditées, destinées à disparaître avec le triomphe de l'Église. L'idée initiale de la communion fraternelle entre les chrétiens participant au même pain et à la même coupe subsiste, mais elle tendra à s'effacer ou tout au moins à devenir secondaire dans l'eucharistie, par le fait de la suppression du repas commun et parce que les contributions des fidèles à l'entretien de l'église et au soulagement des pauvres se feront de plus en plus par d'autres voies (contributions fixes; impôts prélevés; subsides officiels et dotations). Ce qui subsiste surtout c'est l'idée que les espèces de l'eucharistie sont une nourriture divine, qui procure le salut, la vie supérieure, en établissant la communion avec le Christ, source du salut et de la vie, lequel prend de plus en plus dans la piété populaire la place du Dieu de l'Évangile; c'est la notion d'action de grâces pour les biens spirituels que les fidèles doivent au Christ; c'est la commémoration des souffrances du Christ et de son sacrifice; c'est enfin l'idée du sacrifice sacerdotal, simple expression d'abord de la consécration des oblations

à Dieu, mais qui deviendra finalement le renouvellement continuel du sacrifice initial du Christ, dont aux origines on se bornait à commémorer les bienfaits.

TABLE DES MATIÈRES

Angers. — Imprimerie A. BURDIN et Cie, 4, rue Garnier.

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.